А•Е•КРЫМСКИЙ

*

ИСТОРИЯ НОВОЙ АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*

XIX-НАЧАЛО XX ВЕКА

*

ГЛАВНАЯ
РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

МОСКВА•1971

8И
К85

Ответственный редактор

А. Б. Халидов

Книга освещает тот период в истории арабской литературы, который соединяет средневековье с нашими днями. Талантливый ученый и популяризатор академик АН УССР А. Е. Крымский характеризует деятельность и произведения виднейших писателей-просветителей, большое внимание уделяет истории книгопечатания, прессы, театра, школьного дела и высшего образования.

7-2-2
169-70

Предисловие

Литературная жизнь Арабского Востока, долго протекавшая в привычном русле устоявшихся традиций, претерпела с начала XIX в. разительные перемены. Старая литература, унаследованная от средневековья, уже давно пережила свой расцвет и влачила жалкое существование в условиях экономического упадка, застоя общественной мысли и иноземного (османско-турецкого) господства. Расширение торговых и культурных контактов с капиталистическим Западом, окончательное вовлечение арабского мира в орбиту европейских политических конфликтов и войн привели к серьезным сдвигам в общественном сознании. Французское вторжение в Египет и Сирию (1798—1801) произвело огромное впечатление на арабско-мусульманский мир и укрепило в нем сознание необходимости перенять технические и научные достижения иноземцев и иноверцев. Зарождение арабской периодической прессы и книгопечатания, переводы европейских практических пособий (по военному и инженерному делу, по медицине, ветеринарии и др.) имели далеко идущие последствия для языка и литературы. Если на первых порах потребность состояла в том, чтобы передать привычными языковыми средствами новые знания и незнакомые понятия, впоследствии появились первые опыты писать по-новому.

Движение литературного обновления, робкое и неуверенное поначалу, неуклонно нарастало, постепенно окрепло и возобладало решительно во всех областях. Понятно, оно протекало в рамках большого историко-культурного процесса, обусловленного социально-экономическим развитием арабских стран в новое время. Модернизация религии, становление национального самосознания, внедрение буржуазных понятий в этико-нравственные устои арабского общества, поляризация классовой идеологии — вот те явления, которые воздействовали на литературу и в свою очередь в ней отражались.

Традиционные жанры арабской литературы либо забывались, либо модифицировались. Рождались неизвестные ранее

жанры газетной статьи, политической сатиры, очерка, новеллы, эссе, романа. В культурную жизнь арабов входил театр, репертуар которого состоял из вольно переведенных или переделанных европейских пьес. Впоследствии была создана и своя драма, сперва подражательная, а позднее приобретшая оригинальные черты.

Литература перестала быть достоянием лишь придворных и религиозных кругов, отчасти вышла из-под их влияния. Благодаря новым техническим средствам (печатный станок, периодическая пресса), расширению тематики и разнообразию жанров она превратилась в значимый, активный фактор общественной жизни. Светское начало выступило в литературе на первый план; земные чувства и трезвые суждения потеснили на страницах книг мистику, благочестивые настроения и отвлеченную дидактику; впервые в арабской литературе зазвучали мотивы свободы, личной и общественной, политической и конфессиональной. Постепенно подвергались переоценке традиционные эстетические критерии, рушились вековые каноны литературного творчества; положение писателя в обществе становилось более независимым, литературный труд превращался в профессию и дифференцировался.

Литературное развитие протекало в борьбе нового со старым, в обстановке сословных противоречий, соперничества национальных и религиозных группировок. Каждый шаг вперед, каждый успех достигались нелегко, путем преодоления косности и равнодушия общества, а то и активного противодействия реакционных кругов. В борьбе за обновление многие видные деятели арабской литературы XIX—XX вв. проявили самоотверженность и гражданское мужество, обнаружили незаурядные личные дарования.

Разрыв между литературным языком и разговорными диалектами, малочисленность интеллигенции и даже просто грамотной публики побуждали писателей искать пути к читателю, преодолевая воздвигнутый веками языковой барьер. Неоднократно предпринимались попытки создать литературные произведения на простонародном разговорном диалекте, однако в целом литература развивалась длительное время в отрыве от фольклорной основы.

Европейское влияние на арабскую литературу XIX—XX вв. было столь многообразным и сильным, проникало и проявлялось столь различно, что некоторые наблюдатели и исследователи были склонны усматривать в новой арабской литературе, особенно на ранних этапах, лишь отраженный свет, некое механическое заимствование, без тени оригинальности или собственного внутреннего развития. В действительности же картина здесь очень сложна.

Зародившись в Египте, новое литературное движение (по-арабски его называют «нахда» — «подъем», «возрождение») пе-

рекинулось в Ливан, Сирию, Палестину и постепенно охватило другие арабские страны. При всех местных различиях развитие литературы оставалось общеарабским, в известной мере единым. Даже в наши дни, когда локальные арабские литературы (т. е. марокканская, алжирская, тунисская, ливийская, египетская, суданская, ливанская, сирийская, иракская и т. п.) стали реальным фактом, идеал общеарабского литературного единства сознательно поддерживается и оберегается.

Творцами новой арабской литературы выступили мусульмане и христиане различных сект и толков, представители многих народов Переднего Востока и Северной Африки: арабы (из разных областей), копты, турки, евреи, курды, греки, афганцы и др.

Новая арабская литература развивалась в живом контакте с турецкой и персидской литературами. В свою очередь происходившие в ней события имели широкий резонанс во всем мусульманском мире.

Освещению этого литературного процесса со всеми его разнообразными и противоречивыми явлениями посвящена публикуемая книга академика АН Украинской ССР Агафангела Ефимовича Крымского (1871—1942), крупного знатока, исследователя и популяризатора восточных литератур.

Судя по известным нам материалам, «История новой арабской литературы XIX—XX вв.» должна была составить два тома, из которых первый охватывал бы период от возникновения новой литературы до 80-х годов XIX в., а второй доводил бы изложение до момента написания книги, т. е. до 40-х годов XX в. Однако, как будет подробнее показано ниже, автору не удалось полностью завершить труд и окончательно выверить написанное им. Он успел лишь довести до конца первый том, набросать план второго и написать отдельные главы для него.

Первый том настоящей книги делится на 13 глав, из которых три начальные главы служат своего рода введением и содержат обзор арабской литературы и фольклора за предшествующий период, XVI—XVIII вв.

Начав издалека, А. Е. Крымский рассматривает в первой главе общие причины упадка традиционной арабской литературы, делая основной упор на социально-экономические факторы; встречающуюся у некоторых авторов попытку объяснить упадок только турецким завоеванием и турецким владычеством он признает несостоятельной. Затем в сжатом очерке А. Е. Крымский показывает, в чем конкретно состояли черты упадка литературной традиции, которая продолжала жить в XVI—XVIII вв.

Вторая глава посвящена хранению, передаче, исполнению и записи произведений народной словесности; далее, впервые столь обстоятельно на русском языке, дается разбор (с пересказом содержания) нескольких крупных фольклорных циклов;

заканчивается глава общей сравнительной оценкой вялой литературной жизни и процветания «вульгарной» словесности в эту эпоху.

Третья глава характеризует Сирию[1] XVI—XVIII вв. в ее связях и взаимоотношениях (торговых, политических, культурных) с Европой и Османской империей, ее пестрый этнический состав, ее феодальную раздробленность, усугубляемую делением на множество конфессиональных групп; здесь же дана общая картина политической истории и культурной жизни Сирии в XVIII в.

Историю новой арабской литературы А. Е. Крымский начинает в четвертой главе с появления прессы и журналистики, систематических переводов с европейских языков, перемен в деле образования, театра и драматургии, т. е. всего того, что тесно связано с французским вторжением в Египет на грани XVIII и XIX вв. и последующими реформами Мухаммеда Али в этой стране. Литературную и общественно-политическую историю Египта А. Е. Крымский излагает на протяжении этой и следующей главы непрерывно до 80-х годов, не отвлекаясь на другие районы Арабского Востока. Здесь освещен египетский период жизни и деятельности Рифа'а ат-Тахтави, Айяда ат-Тантави, Али Мубарака, Салима Наккаша, Адиба Исхака, Я'куба (Джемса) Сануа, Джамаладдина ал-Афгани, Мухаммеда Абду и др.

Главу шестую А. Е. Крымский посвятил арабской эмигрантской литературе от возникновения до 1880-х годов, связанной с такими именами, как Э. Боктор, М. Саббаг, И. Агуб, Р. Дахдах, ал-Хараири, Дж. ал-Афгани, М. Абду, Р. Хассун, Ф. Шидйак.

В главах с седьмой по тринадцатую основное внимание уделено истории литературы в Сирии (в указанных границах) и лишь изредка затрагиваются литературные события, происходившие в Египте, Тунисе и Ираке.

Глава седьмая целиком отведена миссионерской деятельности протестантской, католической и православной церквей, которые опирались на поддержку стоявших за их спиной политических сил (США, европейские державы, русский царизм). А. Е. Крымский стремится разносторонне осветить положительные и отрицательные влияния деятельности соперничающих церковных миссий на общественно-политическую, культурную и литературную жизнь арабского мира. В конце главы затронут вопрос о «национальном характере» сирийских арабов в европейском освещении.

Глава восьмая возвращает читателя к концу XVIII и началу XIX в. культурной жизни Сирии: рассматриваются литературные круги в Бейруте, Халебе, Дамаске, Хомсе, Яффе и других городах.

[1] В старом историко-географическом смысле «Сирия» обозначала обширную территорию без строго очерченных границ, охватывавшую сегодняшние Сирию, Ливан, Палестину, Иорданию и небольшую часть южной Турции.

Глава девятая посвящена 40-м и 50-м годам, на которые приходится расцвет творчества Насифа Язиджи, начало деятельности Бутруса Бустани, пробуждение новой литературной жизни в косном Дамаске (Михаил Мшака), Иерусалиме (Ас'ад-эфенди), Яффе (Хасан Диджани).

В десятой главе обрисовано рождение арабской драмы (деятельность братьев Наккаш) и прессы (Халиль Хури) в Бейруте.

Глава одиннадцатая характеризует общественную жизнь и роль литературы в Сирии 60-х годов прошлого века: последний этап творчества Насифа Язиджи и творчество его детей Варды и Халиля, разностороннюю деятельность Бутруса Бустани, театр и драматургию, дамасских литераторов.

В главах двенадцатой и тринадцатой центральная тема — история арабской прессы и литературная жизнь Сирии в 70-е годы.

Второй том «Истории новой арабской литературы (XIX — начало XX века)» остался незавершенным и количество его глав в точности неизвестно. Однако общая последовательность изложения и названия большинства глав отчетливо видны из чернового наброска плана второго тома [2]. Сохранился также текст трех уже написанных глав (или частей глав?) второго тома: об египетском драматурге Мухаммеде Османе Джаляле (в особенности о последнем периоде его деятельности); о прозаиках философского склада — Фарахе Антуне и ал-Манфалути; о крупных поэтах конца XIX — начала XX в. Ахмеде Шауки, Хафизе Ибрахиме и Халиле Мутране; в этой же главе несколько страниц уделено творчеству поэта и прозаика ал-Мувейлихи.

Таков, в общих чертах, состав законченной части «Истории новой арабской литературы (XIX — начало XX века)» А. Е. Крымского. Даже из этого беглого обзора можно видеть, как разнообразно содержание книги, которое не совсем укладывается в ее авторское название. Много места уделено в ней вопросам, не имеющим, строго говоря, прямого отношения к истории литературы: политическим условиям и экономическому состоянию Арабского Востока, реформам Мухаммеда Али, модернистскому движению в исламе, истории типографий и прессы, постановке дела образования, просветительским и научным учреждениям, возникновению театральных трупп, развитию перевода с иностранных языков на арабский (притом не только художественного), проблеме «двуязычия» и т. п. Широкий охват исторических и историко-культурных вопросов, трактуемых в книге с разной степенью полноты и глубины, был в какой-то мере неизбежен, ибо в рассматриваемый период арабской литературы происходил крутой перелом и в структуре общества, и в системе идеологии, и в изменявшихся условиях изящная сло-

---

[2] См. «Приложения».

весность как бы заново выделяется из всей массы письменной продукции, только постепенно определяет свою специфику, завоевывает свое место в общественной жизни. Слово «адаб» в это время утрачивает средневековое значение «вежество», «зерцало» и приобретает значение «художественная литература», «belles lettres». Писатели этого периода являются литераторами, мыслителями и общественными деятелями широкого диапазона, а грань между собственно художественной и прочей литературой трудно различима. Многие нынешние ученые в арабских странах историю новой арабской литературы склонны начинать с 80-х годов XIX в., рассматривая ранний этап как предысторию, как некий переходный период.

Рассмотрение А. Е. Крымским многих внелитературных проблем можно объяснить, вероятно, и традиционным для арабистики подходом к истории литературы как к истории письменности, т. е. недостаточной разработанностью арабистического литературоведения.

В основу построения книги положен хронологический принцип. Поэтому этапы какого-либо литературного явления, как и различные периоды творчества писателя, попадают нередко в разные главы или разные разделы внутри главы; жизненный путь писателя, как правило, освещается целиком в каком-то одном месте.

Однако, оставаясь определяющим, хронологический принцип в книге сочетается с географическим и предметным. Историю новой арабской литературы А. Е. Крымский рассматривает как единый процесс, общий для всего арабского мира. В то же время, учитывая неравномерность в развитии новой арабской литературы, он исходит из наличия двух центров литературного движения, Египта и Сирии, по отношению к которым остальные части арабского мира в XIX в. составляли периферию. Соответственно, литературной жизни каждого из двух центров за определенный промежуток времени посвящаются параллельные главы. В специальной главе рассматривается ранее небывалое, принципиально новое явление — литературная деятельность арабов за пределами арабских стран, в Европе, Турции, России, Америке. Разделение по сферам деятельности (художественная литература, журналистика, театр, политическая и общественная борьба, просвещение и т. п.) проводится обычно внутри глав, по разделам; однако и по этому признаку иногда выделяются целые главы.

Сочетание разных принципов, конечно, не могло не нанести ущерба стройности композиции и гармоничности изложения: хронология нередко сбивается, темы разрываются, встречаются повторения (иногда с одинаковыми ссылками). Подобные недостатки, видимо, неизбежны в столь большом труде, впервые систематизирующем обширный материал и трактующем множество сложных вопросов. Чтобы облегчить пользование своим

трудом, автор прибегает к перекрестным ссылкам, раскрывает содержание глав в пространных заглавиях; более того, вслед за заглавием он дает подробный перечень рассматриваемых тем; таким же образом поступает он и во всех разделах каждой главы. Как известно, А. Е. Крымский с успехом применял этот прием и в своих ранних популярных трудах.

Обозревая литературные события Арабского Востока с конца XVIII до начала XX в., А. Е. Крымский следует за фактами и строит изложение в историко-описательном плане. Он пишет легко и живо, как бы беседуя с читателем, щедро уснащая текст выдержками из литературных произведений и их пересказами, мелкими деталями культурной жизни арабов в XIX в. и биографическими подробностями о литераторах (а иногда и нелитераторах); не скупится он и на образные характеристики событий, личностей, стилей и произведений. Создается впечатление, что автор сознательно заботился о том, чтобы книга читалась с неослабевающим интересом и была доступна широкому кругу людей, не имеющих специальной востоковедной подготовки. Однако такая подача материала в виде беседы или лекции приводит порой к перегрузке книги разговорными оборотами и эмоциональными оценками, которые не вполне строго мотивируются. Нужно отметить также своеобразие языка, которым написана книга: А. Е. Крымский употребляет иногда устаревшие обороты речи, украинизмы и славянизмы. Привычный ли это стиль арабиста, бывшего одновременно и славистом, или сознательный литературный прием ученого-популяризатора, сказать трудно. Во всяком случае, перечисленные особенности, вместе взятые, придают книге отчетливую индивидуальность.

Мы не располагаем авторским предисловием к книге или другим документом, где разъяснялось бы его понимание истории литературы, трактовались бы проблемы терминологии, периодизации, общих закономерностей и этапов развития общественной мысли и литературы Арабского Востока. В своей книге А. Е. Крымский также избегает широких обобщений — теоретические построения не были сильной стороной его таланта и, очевидно, мало его привлекали. Первостепенное достоинство работы заключается в том, что она подает литературные явления во всей фактической достоверности и жизненности. Написанная более 30 лет назад, а в отдельных частях несомненно и раньше, работа сохраняет оригинальность и свежесть не только благодаря актуальности темы и новизне публикуемых материалов, но особенно из-за своеобразия научного дарования и манеры изложения автора.

Источники, на которых построена книга, можно условно разделить на три группы. Прежде всего это — первоисточники, произведения новоарабской литературы, арабские газеты и журналы; автор отличался колоссальной начитанностью в восточной литературе вообще и в новоарабской в частности. Во-вторых,

свидетельства современников событий, европейских наблюдателей и путешественников, ориенталистов и неориенталистов, отраженные как в описаниях путешествий, так и в заметках в прессе. Далее — специальная исследовательская литература, где видное место принадлежит русским работам, более всего работам И. Ю. Крачковского и самого А. Е. Крымского; конечно, учитываются выдающиеся исследования М. Хартмана, Х. А. Р. Гибба, Г. Кампфмейера, В. Брауне и некоторых других; в полной мере использованы и работы арабских ученых Дж. Зейдана, Л. Шейхо, Ю. Саркиса, Ф. Таррази. И особенно важно то, что все эти свидетельства источников объединил и определенным образом осветил автор, сам путешествовавший по Арабскому Востоку в конце XIX в., где он много читал, наблюдал и записывал, встречался и беседовал с деятелями литературы и просвещения; автор, общавшийся с выходцами из арабских стран в России, сохранявший пытливый интерес к явлениям новоарабской литературы, постоянно державший в поле зрения историческое развитие персидской, турецкой и славянских литератур в новое время.

Книга чрезвычайно богата фактическим материалом и послужит, бесспорно, ценным справочным пособием.

Краткая выразительная характеристика труда А. Е. Крымского и определение его места в науке дается в *Очерках по истории русской арабистики* И. Ю. Крачковского (1949): «Почти законченным можно считать один отдел фундаментальной истории новой арабской литературы, подготовленный академиком А. Е. Крымским. Поставив свою тему очень широко и начав изложение с характеристики тех условий, которые постепенно уже в XVII—XVIII вв. подготовили возрождение арабской литературы, сказавшееся со второй четверти 1800-х годов, он довел первый том большого объема до 80-х годов XIX в.; смерть автора в начале войны прервала его работу. Столь обширно задуманного опыта ни в нашей, ни в западной науке еще не было; значение его приобретает совершенно исключительную важность в связи с использованием личного архива и разнообразных материалов мемуарного характера современников литературного движения начиная с середины XIX в.» [3]

Однако после написания книги, и даже после появления приведенной оценки ее, прошло немало лет, в течение которых рукопись А. Е. Крымского пролежала на архивных полках, и невольно возникает вопрос о том, насколько и в каком направлении изменилось положение в науке, все отрасли которой стремительно развиваются в наши дни.

Работы советских ученых по истории новой арабской литера-

---

[3] И. Ю. Крачковский, *Очерки по истории русской арабистики*, М.—Л., 1950, стр. 254; то же: «Избранные сочинения», т. V, М.—Л., 1958, стр. 176—177.

туры посвящаются обычно проблемам XX в. и редко касаются предшествующего, исследованного А. Е. Крымским периода. Это относится и к последнему десятилетию научной деятельности И. Ю. Крачковского (ум. в 1951 г.): его статьи по русско-арабским литературным связям, рецензии и общие очерки сплошь касаются текущего столетия [4]. С середины 50-х годов резко возросло число информационных, обзорных и исследовательских статей по литературам арабских стран, как и число переводов с арабского на русский язык и на языки народов СССР. В подавляющем большинстве и статьи и переводы относятся к литературе наших дней, редко затрагивая довоенную эпоху и еще реже — самое начало XX или конец XIX в. Вопросы истории культуры, общественной мысли и литературы в XIX в. попутно затрагиваются в исторических трудах, а в последние годы в некоторых работах А. А. Долининой, Н. А. Иванова, З. И. Левина, И. М. Смилянской.

Надо надеяться, что издание фундаментального труда А. Е. Крымского, подводящего итог определенному этапу в изучении новой арабской литературы, откроет перед советскими учеными перспективу для более детальных углубленных исследований как по узким литературоведческим проблемам, так и по затронутым в нем историко-культурным проблемам.

Обратившись к состоянию изучения новой арабской литературы на Западе, мы обнаруживаем сходную картину: преобладание информации о текущих событиях литературной жизни, обилие статей, рецензий и переводов по XX в. и весьма скудное количество исследований по XIX в. Все же за последние 25—30 лет появилось несколько важных справочных пособий, которых еще не было в распоряжении А. Е. Крымского. Прежде всего следует назвать расширенное и исправленное издание двухтомного биобиблиографического свода К. Брокельмана «История арабской литературы» [5] вместе с дополнительными двумя томами; к ним был прибавлен и третий дополнительный том, целиком посвященный новой литературе от 90-х годов XIX в. до 30-х годов XX в. Капитальная «История христианско-арабской литературы» Г. Графа [6] в III и IV томах содержит весьма точные и полезные сведения об авторах XVIII и XIX вв.; правда, отбор литературных деятелей исключительно по конфессиональному признаку, в частности применительно к XIX в., сильно сужает ее значение. Новое издание «Энциклопедии ислама» [7] содержит ряд ценных статей по новой арабской лите-

[4] Почти все они, вместе с важнейшими более ранними работами по новой арабской литературе, собраны в III томе его «Избранных сочинений»; там же дается исчерпывающая библиографическая справка.

[5] C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (см. «Библиографию»: GAL).

[6] Graf, *Geschichte der christlichen Arabishen Literatur.*

[7] EI [2] — «The Encyclopedia of Islam», new. ed., vol. I—II..., Leiden — London, 1960—1965...

ратуре. Библиографический труд Дж. Пирсона (с «Дополнениями»)[8], дающий роспись статей из важнейших востоковедных журналов и тематических сборников с 1905 по 1965 г., оказывается полезным пособием для справок и по новой арабской литературе благодаря систематическому расположению материала и тщательности выполнения. Наконец, подробный перечень новых работ (иногда с аннотациями), в том числе и по арабской литературе XIX в., с недавнего времени регулярно печатается в библиографическом приложении («Abstracta islamica») к журналу «Обзор исламоведческих штудий»[9]. В дополнительных примечаниях мы обычно отсылаем к этим пособиям и лишь иногда называем отдельные специальные работы, попавшие в поле нашего зрения.

На Арабском Востоке за последние десятилетия произошли огромные перемены: большинство арабских стран добилось политической независимости, в них оживилась общественно-политическая жизнь, развернулось культурное строительство и научно-исследовательская работа. Авторитет литературных деятелей XIX в. и раньше стоял достаточно высоко, их произведения переиздавались и пользовались известностью. Теперь интерес к ним возрастает, их награждают эпитетами столпов арабского национального возрождения, обновителей идеологии и литературы и пр. Представители всех течений общественной мысли и политических партий, писатели и критики снова и снова обращаются к их деятельности и творчеству. Такие крупные фигуры XIX — начала XX в., как ат-Тахтави, Дж. ал-Афгани, Мухаммед Абду, Адиб Исхак, Бутрус ал-Бустани, ал-Кавакиби, ал-Манфалути, уже неоднократно получали высокую оценку со всеми оттенками возвеличения и прославления. Ежегодно в периодических органах арабских стран появляется изрядное число статей, посвященных деятелям литературы XIX в. Конечно, учесть их все невозможно и, пожалуй, для данного случая нецелесообразно, ибо они более показательны для современных идейных течений, чем в историческом плане. Серьезных исследовательских статей и общих очерков также насчитывается немало. Но требуется их специальное изучение и сравнение, чтобы разобраться, какие из этих арабских работ компилятивны, а какие — плод самостоятельных изысканий, содержат они вдумчивый анализ или поверхностную апологию. В целом уровень большинства этих работ в научном и методологическом отношении оставляет желать лучшего.

Статьи и монографии на арабском языке учтены до некоторой степени в указанных выше европейских пособиях, однако наиболее полная их сводка (с охватом по 1955 г.) содержится в книге Юсуфа Дагира[10], на которую мы систематически

[8] Pearson, *Index Islamicus; Supplement to Index Islamicus.*

[9] «Revüe des études islamiques».

[10] Сокращение: Дагир, *Масадир.* Труд состоит из статей-персоналий, где

ссылаемся в дополнительных примечаниях. Из новейших арабских работ мы указываем только несколько значительных монографий, не стремясь к полноте библиографии.

Итак, мы можем утверждать с достаточным основанием, что мнение И. Ю. Крачковского о публикуемой книге остается справедливым и теперь: «столь обширно задуманного опыта ни в нашей, ни в западной науке еще не было». Добавим лишь, что и на арабском языке еще не создан труд, способный выдержать сравнение по полноте и объективности освещения фактов с настоящей книгой А. Е. Крымского.

В связи с тем отмеченным выше обстоятельством, что А. Е. Крымский затрагивает сложные вопросы политической истории XIX в., дает оценку политических деятелей и исторических событий, следует сказать несколько слов о состоянии разработки политической и социально-экономической истории арабских стран в новое и новейшее время.

Советской наукой накоплен большой опыт разработки с марксистских позиций истории колониального закабаления арабских стран и национально-освободительной борьбы их народов. В соответствующих разделах «Всемирной истории», учебных пособий для высших учебных заведений, работ по истории Европы (в связи с «восточным вопросом») и Османской империи значительное место уделяется истории арабских стран в XIX в. Кроме того, есть обобщающий труд В. Б. Луцкого [11], а также немало специальных статей и монографий [12], которые были написаны после того, как академик А. Е. Крымский создал свою книгу.

Значительное число работ по новой истории арабских стран опубликовано на арабском и на западных языках [13].

приводятся биографические сведения об авторах, перечень их произведений и посвященных им монографий и статей, а также указывается, какие страницы им отведены в общих очерках, аннотированный список которых (числом 46) дан в начале книги.

[11] В. Б. Луцкий, *Новая история арабских стран,* М., 1965.

[12] Можно отметить: Л. А. Фридман, *Капиталистическое развитие Египта,* М., 1963; И. М. Смилянская, *Крестьянское движение в Ливане в первой половине XIX в.,* М., 1965.

[13] По истории Египта следует отметить: Рашид аль-Барави, Мухаммед Хамза Улейш, *Экономическое развитие Египта в новое время,* М., 1954; Ш. А. аш-Шафии, *Развитие национального движения в Египте,* М., 1961;
عبد الرحمن الرافعى، تاريخ مصر الوطنى: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام
الحكم فى مصر، القاهرة، ١٩٥٥؛ عصر محمد على، القاهرة، ١٩٥١؛ عصر
اسماعيل، القاهرة، ١٩٤٨؛ الثورة العربية والاحتلال الانجليزى، القاهرة، ١٩٤٩؛
J. M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism,* London, 1960; G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt. 1800—1950,* London, 1962; M. Berger, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt,* New York, 1957; J. M. Landau, *Parliaments and Parties in Egypt,* Tel Aviv, 1953; J. Marlowe, *Anglo-Egyptian Relations. 1800—1953,* London, 1954; а также библиографии: «A Bibliography of Works dealing with Egypt's Struggle for Freedom from El-Sayed Omar Makram to President Nasser», Cairo, 1958; L. H. Coult, *An Anno-*

По отдельным вопросам новой истории арабских стран суждения и оценки А. Е. Крымского не соответствуют современному состоянию науки, например в отношении финансовой политики хедива Исмаила, дамасской резни 1860 г. и некоторых других. Такие моменты специально оговариваются в примечаниях А. М. Голдобина со ссылками на соответствующую научную литературу. В такой большой книге, возможно, обнаружатся и не оговоренные или не замеченные подготовителями неточности. Однако это не может, разумеется, существенно отразиться на значении книги.

Жизненный и творческий путь Агафангела Ефимовича Крымского еще не получил должного освещения и ждет специального исследования. Даже библиография его трудов, составленная Л. Р. Рубинзоном и Г. С. Ивановой еще в 1941 г. и хранящаяся в Публичной библиотеке АН УССР, пока не увидела света. Много биографических материалов было опубликовано в периодической печати в связи с семидесятилетним юбилеем А. Е. Крымского, торжественно отмечавшимся в январе 1941 г. в Киеве. Двумя заметками откликнулся тогда на эту дату И. Ю. Крачковский [14], который позднее дал также общую оценку арабистической деятельности А. Е. Крымского в плане истории науки [15]. В предисловии к «Избранным сочинениям» А. Е. Крымского на украинском языке С. Шаховский дал сжатый очерк его жизни и творчества, основываясь на архивных автобиографических материалах [16].

В настоящем предисловии мы коснемся фактов биографии А. Е. Крымского, связанных только с созданием данного труда.

С Арабским Востоком А. Е. Крымский познакомился во время двухлетнего пребывания в Сирии (1896—1898) после окончания Лазаревского института и Московского университета. Яркие впечатления, вынесенные им в молодые годы из живого общения с людьми и непосредственных наблюдений, он пронес через всю жизнь. *Листи з Сирії*, выходившие в нескольких номерах «Буковины» за 1897 г., явились одной из его ранних печатных работ. И как ученый, и как украинский писатель

---

tated Research Bibliography of Studies in Arabic, English, and French of the Fellah of the Egyptian Nile 1798—1955, Coral Gables, Fla, University of Miami, 1958; J. Heyworth-Dunne, *Select Bibliography on Modern Egypt,* Cairo, 1952. Из книг по новой истории Сирии и Ливана можно указать: A. Hourany, *Syria and Lebanon,* New York, 1946; W. K. Polk, *The Opening of South Lebanon. 1788—1840,* Cambridge (Mass.), 1963; K. S. Salibi, *The Modern History of Lebanon,* London, 1965; а также библиографический труд R. Patai, *Jordan, Lebanon and Syria: An Annotated Bibliography,* New Haven, 1957.

[14] *Академик А. Е. Крымский; Юбилей Крымского.*

[15] И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. V, стр. 118—120.

[16] Кримський, *Вибрані твори,* стр. 4—14. В настоящее время среди материалов В. Ф. Минорского (ученика А. Е. Крымского) поступил в библиотеку Ленинградского отделения Института востоковедения экземпляр автобиографии А. Е. Крымского, где рассказывается главным образом о научной деятельности в киевский период его жизни (1918—1941).

А. Е. Крымский не раз обращался впоследствии к темам из современной арабской действительности. Однако специальных работ по истории новой арабской литературы он почти не печатал, и лишь немногие его работы имеют прямое касательство к этой области. Известно, что первую главу книги он прочитал в качестве доклада на Второй сессии Ассоциации арабистов (Ленинград, 1937) [17]. Из слов самого А. Е. Крымского мы знаем, что «труд этот, написанный для Академии наук СССР», отнял у него «много времени и энергии», что на работу ушло «около 30 лет» [18]. По-видимому, лежащая перед нами книга была задумана давно и подготовлялась в течение всей творческой жизни автора [19]; несомненно, она является одним из важнейших трудов А. Е. Крымского, быть может, самым значительным его вкладом в арабистику.

Судьба книги сложилась неудачно. Однажды А. Е. Крымский едва не лишился значительной части рукописи вместе с машинописными копиями с нее из-за случайной потери. Он дал в газету взволнованное объявление, и через несколько дней найденную в трамвае рукопись вернули автору супруги Великовы. Об этом случае А. Е. Крымский рассказал в письмах в редакцию газеты «Советская Украина» от 5 и 11 мая 1941 г.

Не суждено было А. Е. Крымскому спокойно завершить книгу и увидеть напечатанными, хотя бы частично, плоды многолетних трудов своих. Описанный случай произошел в мае 1941 г.; спустя немногим более месяца началась война, и пожилой ученый, вынужденный эвакуироваться в глубокий тыл, не вынес суровых испытаний того времени и умер 25 февраля 1942 г. в Кустанайской области.

К счастью, архив и личная библиотека покойного ученого сохранились в его киевской квартире, хотя и потерпели, видимо, некоторый урон; после войны, в 1946 г., они были переданы в Публичную библиотеку Академии наук Украинской ССР, где и хранятся поныне.

Большой неопубликованный труд А. Е. Крымского едва не был предан забвению. В Киеве после войны продолжателей дела А. Е. Крымского не нашлось. В Институте востоковедения (теперь Ленинградское отделение Института востоковедения) АН СССР, по договоренности с которым работа выполнялась, о ней долго не вспоминали. Только И. Ю. Крачковский в 1949 г. повторил в *Очерках по истории русской арабистики* то, что было сказано им в 1937 г.: «В последние годы академик

[17] См. предисловие И. Ю. Крачковского к «Трудам Второй сессии Ассоциации арабистов», стр. 3.

[18] «Письмо в редакцию», — газ. «Советская Украина» от 5.V.1941.

[19] Побуждение окончательно оформить книгу для печати исходило, очевидно, из Ленинграда, так как И. Ю. Крачковский (*Юбилей Крымского*, стр. 312) подчеркивает, что книга написана по инициативе Арабского кабинета.

А. Е. Крымский начал готовить первую фундаментальную историю новой арабской литературы в нескольких томах»[20]. Правда, в *Очерках* не говорилось, в каком состоянии осталась работа и где находится рукопись.

В 1959 г. я принялся за поиски рукописи и обнаружил в Архиве востоковедов при Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР машинописную копию труда А. Е. Крымского, аккуратно сложенную в несколько папок. Но машинопись, содержавшая 7 глав, никак не исчерпывала тему, обозначенную в заглавии труда. В папки были вложены цитированные выше «Письма в редакцию», из которых явствовало, что труд действительно имел продолжение, так как в них упоминались «гл. IX и след.». Предложение о розыске других материалов и подготовке издания было поддержано В. И. Беляевым, возглавлявшим в то время Арабский кабинет им. акад. И. Ю. Крачковского, и руководством Ленинградского отделения Института востоковедения (И. А. Орбели, А. Н. Кононов). Тогда же мне была предоставлена командировка в Киев, где и удалось отыскать большой материал, относящийся к этому труду и проливший свет на его подлинный объем и структуру.

Хранящийся в Архиве востоковедов при ЛО ИВАН СССР экземпляр носит шифр р. I, оп. 8, ед. хр. 65 и насчитывает 947 машинописных страниц на нестандартных листах разного формата[21]. Машинописный текст содержит многочисленные поправки и дополнения рукой автора. Кроме того, в тексте встречаются редкие пометки и поправки отдельных слов рукой И. Ю. Крачковского, который читал полученную (в начале 1941 г.?) часть работы, видимо, как ответственный редактор предполагавшегося издания. Этот экземпляр считался полностью готовым к печати и был, очевидно, прочитан также работником издательства, так как по тексту машинописи цветными карандашами сделана техническая разметка и на полях проставлены указания для набора.

В Киеве рукопись «Истории новой арабской литературы XIX—XX вв.» хранится в разрозненном состоянии. Точнее говоря, разнообразные материалы в автографе и машинописи, тетрадях и на отдельных листах не опознаны как части одной рукописи и обозначены в архивной картотеке под различными названиями. Вперемежку с рукописями других работ они разбросаны по обширному фонду А. Е. Крымского. По-видимому, личный архив ученого поступил в Публичную библиотеку АН Украинской ССР в некотором беспорядке, а его обработка

---

[20] И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. V, стр. 255. Ср. «Труды Второй сессии Ассоциации арабистов» (опубликованы в 1941 г.), стр. 21.

[21] В первичной нумерации страниц меньше — 792, так как многие страницы с обширными примечаниями и вставками в авторский текст носили дублетные номера с дополнительными литерами «а», «б» и т. д. Архивная нумерация учитывает все страницы подряд.

проводилась в спешке и недостаточно внимательно. Просмотрев все материалы из этого фонда, которые могли иметь касательство к истории арабской литературы, удалось выделить то, что относится к данной книге А. Е. Крымского, и установить нижеследующее соответствие ее частей и архивных шифров (с указанием количества страниц архивной нумерации).

Первые семь глав машинописного экземпляра первого тома имеют шифры I 25209, I 25106, I 25208 и I 25175 (в сумме 947 стр.).

Машинописные главы VIII—XIII — шифры: I 25207 (367 стр.), I 25281 (234 стр.), I 25159 (257 стр.), I 25158 (203 стр.).

Автограф глав XII и XIII — шифр I 25157 (123 стр. школьной общей тетради).

Черновые наброски плана второго тома на 18 стр. школьной тетради — шифр I 25204.

Машинописный экземпляр одной главы из второго тома (94 стр.) «Двое египетских поэтов-корифеев» — шифр I 25290.

Автограф двух других законченных глав из второго тома (45 и 22 стр. школьной тетради) — шифр I 25268.

В целях подготовки книги А. Е. Крымского к печати необходимо было прежде всего изготовить полную и точную машинописную копию авторского текста на основании выявленных материалов. Выполнение этой предварительной задачи потребовало изрядной затраты средств и времени. В Киеве были заказаны микрофильмы перечисленных архивных материалов, с микрофильмов сняты фотоотпечатки и уже с них перепечатали машинописную копию, которая была затем тщательно вычитана. Главы I—VII первого тома были перепечатаны непосредственно с ленинградского архивного экземпляра, а затем сличены в Киеве; при этом обнаружилось, что в киевский экземпляр было внесено больше собственноручных авторских дополнений, чем в ленинградский [22], и соответственно эти дополнения были нами учтены. При сверке текста XII и XIII глав (т. I) также были учтены небольшие разночтения между автографом и машинописным экземпляром. Текст остальных четырех глав первого тома, с восьмой по одиннадцатую, сохранился лишь в одном машинописном экземпляре, который не был, к сожалению, даже вычитан автором. Оказалось, что в них многие постраничные сноски, в особенности ссылки на иностранные работы, либо целиком, либо частично пропущены, т. е. после перепечатки не вставлены. Встречаются здесь пропуски и в основном тексте глав — обычно это названия книг, периодических органов, цитаты и отдельные слова на иностранных языках. В X и XI главах подобные пропуски попадаются чаще всего — это можно ви-

[22] Важно отметить, что и после отправки рукописи в Ленинград (в 1940 г.?) А. Е. Крымский продолжал интенсивно работать над уже, казалось бы, завершенными главами.

деть по угловым скобкам, в которые заключено все мною восстановленное. В большинстве случаев лакуны удалось восполнить исходя из контекста, а оставшиеся в незначительном количестве, по-моему, уже не мешают восприятию авторского текста. Главы из второго тома также сохранились только в одном экземпляре, но в этом случае мы имеем либо автограф, либо вычитанную автором машинопись.

В результате предварительной подготовительной работы была получена копия сохранившегося авторского текста книги А. Е. Крымского. Первоначально думалось, что достаточно снабдить книгу предисловием и необходимыми примечаниями — и в таком виде ее можно сдавать в печать. Однако при ближайшем знакомстве с нею стало ясно, что техническое оформление и ссылочный аппарат нуждаются в коррективах. Оказалось, что у А. Е. Крымского в сносках имя автора и название соответствующей работы приводились то в полном виде, то в различных сокращенных вариантах, выходные данные почти каждый раз повторялись и в деталях опять-таки не совсем одинаково; иностранные работы указывались то на языке оригинала, то в русском переводе; разнообразно были оформлены также ссылки на источники и на периодические органы. Поскольку он привлекал обширную и разнородную литературу на многих восточных, западных и славянских языках, то подстрочные примечания являли собой очень пеструю картину.

С учетом опыта подготовки избранных трудов академиков И. Ю. Крачковского и В. В. Бартольда было решено составить полный перечень цитированной литературы (т. е. указанных в сносках работ и источников), а в сносках указывать их всюду в сокращении и единообразно. При составлении этого перечня была произведена сверка библиографических описаний по титульным листам соответствующих изданий (за исключением небольшого количества работ, оставшихся недоступными). Сверка библиографии и унификация ссылок позволили устранить отдельные вкравшиеся в авторскую рукопись неточности, помогли при восстановлении упоминавшихся пробелов.

Работы, указываемые в дополнительных редакторских примечаниях, также были внесены в перечень, а в ссылках их названия давались в сокращении.

Цитируя или пересказывая источники и исследования, в оригинале или своем переводе, А. Е. Крымский зачастую сопровождает их пояснениями и оценками в скобках, а также выделяет разрядкой отдельные слова и выражения, не оговаривая этого специально. Поэтому читателю следует иметь в виду, что разрядка в цитатах (как и в авторском тексте) принадлежит А. Е. Крымскому, а его пояснения и оценки заключены в квадратные скобки либо помечены инициалами А. К. в угловых скобках.

При передаче иноязычных, преимущественно арабских слов,

имен собственных и географических названий А. Е. Крымский употреблял все буквы русского алфавита, включая буквы *ё, ж, ы, ъ, э,* добавлял к ним принятые в востоковедной литературе транскрипционные знаки для обозначения долготы гласных, эмфатичности, межзубности и других признаков согласных и т. п. Не удовлетворившись этим, он прибегал еще к латинским буквам *h, i, j, q, w,* создавая таким образом некий смешанный алфавит. Такой способ передачи отражает определенную практически выработанную систему, которая, однако, в настоящей книге не была проведена повсеместно и единообразно (вспомним, что автор не все части рукописи успел окончательно вычитать) [23].

Поскольку определенное вмешательство в техническое оформление рукописи стало неизбежным, то представилось рациональным пойти на некоторое видоизменение транслитерации, принимая во внимание опыт издания востоковедных работ в нашей стране за последние десятилетия. Упомянутые латинские буквы были заменены всюду в русском тексте на *х, и, й, к* (или *ḳ*), *в* (в дифтонгах *у*). Сочтено было целесообразным далее в связи с трудностями набора отказаться и от обильного употребления надстрочных и подстрочных дополнительных знаков при буквах (надчеркивание долгих *а, и, у,* подчеркивание межзубных *с, з,* точка под эмфатическими *к, т, з, с, д,* лунка под твердым *х*, точка под гортанным *х*). Сохранены только знаки ʻ и ʼ для обозначения арабских согласных *ʻайна* и *хамзы* в середине и конце слова. Строго филологическая транслитерация со всеми буквоpазличительными знаками употреблена лишь в тех случаях, где обсуждаются языковые тонкости (игра слов, числовые значения букв и т. п.), а также при передаче нескольких, преимущественно поэтических, цитат. Во многих случаях русское написание арабских слов, имен и названий приближено к транслитерации на основе норм литературного арабского языка. Особенно это касается названий арабских сочинений и периодических органов печати, передачи арабского артикля (ал). Однако ряд существенных особенностей авторской передачи восточных слов, имен и названий был оставлен без изменений: предпочтение разговорного звучания литературным формам (например, Шхэбы, Мдаввар, Бейт-жале, Бтеддин и т. п.), склоняемые окончания на *ий*, употребление русских букв *ю* и *я*, обозначающих два звука (особенно в начале слова), и мягкого знака после *л* в конце слова. Цитаты на греческом, турецком и персидском языках и на арабских диалектах полностью сохранены в авторской передаче. Учитывая условность всякой транслитерации и возмещая принятые здесь упрощения, подготовители и редакция сочли необходимым дать в указате-

---

[23] Образец авторской рукописи со всеми ее особенностями см. в «Приложении».

лях наряду с русским оригинальное написание арабских имен собственных и научную транскрипцию названий сочинений и периодических органов.

Подготовка рукописи к печати проделана мной совместно с Л. И. Николаевой, которая составила также указатели. Дополнительные редакторские примечания, заключенные в угловые скобки (и никак не помеченные), принадлежат мне, примечания с инициалами А. Г.— А. М. Голдобину.

Подготовители считают своим приятным долгом выразить благодарность сотрудникам Арабского кабинета им. акад. И. Ю. Крачковского, доценту ЛГУ А. А. Долининой, украинскому арабисту В. М. Бейлису (Ворошиловград), работникам Рукописного отдела и фотолаборатории Публичной библиотеки АН УССР, архива и фотолаборатории ЛО ИВАН СССР, директору Звенигородского народного краеведческого музея им. Т. Г. Шевченко Черкасской области УССР В. М. Хоменко, приславшему публикуемые в книге фотографии,— всем, кто своим трудом или добрым советом способствовал подготовке настоящей книги к печати.

А. Б. Халидов

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Упадочное состояние классической арабской литературы в XVI — XVIII вв. под властью османских султанов

I

Резкий упадок классической арабской литературы в XVI в. совпадает с завоеванием арабских стран турками

В XVI столетии арабская литература резко приходит в упадок. Количеством произведений она остается еще очень обильна и богата, но в содержании она беднеет, иссякает. И этот процесс качественного иссякания идет crescendo в XVII и XVIII вв.

Хронологически это совпадает с эпохою турецкого владычества над арабскими странами. В 1517 г. османский султан Селим Грозный (1512—1520) отнял у мамлюкских султанов Сирию с Палестиной и Египет, равно как и принадлежавшую им часть Аравии со св. городами Меккой и Мединой и с Йеменом. Его сын Сулейман I Великолепный (1520—1566) овладел на востоке арабской территории месопотамскими областями с давней халифской столицей Багдадом, а на другом конце арабского мира он (окончательно его сын Селим II Пьяница) приобрел для османского государства почти все области, с населением отчасти арабским и арабизовавшимся, отчасти чистым берберским («бербери»), которые лежали на запад от Египта в бассейне Средиземного моря, в Северной Африке: Триполи, Тунис, Алжир. Только отдаленное (в культурном отношении, впрочем, тогда не выдававшееся) Марокккое султанство при Атлантическом океане с династией самого пророка Мухаммеда (точнее, его дочери Фатимы) избежало османского завоевания.

Некоторые арабские писатели ясно подметили связь между упадком арабской науки и литературы и османским владычеством, и, например, египетский суфий-дервиш Ша'раний, писавший при Сулеймане I Великолепном, передает прямо в качестве аксиомы слово своего наставника, тоже суфия: «С 923-го года не стало науки среди людей» [1]. Мусульманский 923-й год —

[1] Точнее: «наука исчезла из сердец [людей]» — «иртафа'а максуху [ал-'илми] мин ал-кулӯб». См.: Ша'рани, *ал-Анвар ал-кудсиййа,* 39. (Цитата общеизвестна. Ее полностью, и по-арабски и в французском переводе, привел

это 1517 год нашей эры, тот самый год, когда Селим I Грозный подчинил османскому государству Египет.

II

Турки XVI—XVIII вв. относились к арабской литературе с уважением, и причины упадка должны быть скорее всего социально-экономические

По какой причине владычество турков могло оказаться таким гибельным для арабской литературы?

Ни в коем случае непозволительно думать, будто захирела арабская литература с XVI в. потому, что чужаки-завоеватели, османские турки, враждебно-де отнеслись к писательской жизни подвластной им арабской нации. Вражды не было. Правда, столица османского государства Стамбул, обратившаяся отныне в столицу и для арабов, не могла к себе не отвлекать известной части интеллигентных арабских сил. Как до тех пор грек, славянин, албанец, так с этих пор и араб понимал, что в Цареграде, в государственном центре, он скорее может отличиться в той или иной интеллигентной сфере деятельности, чем оставаясь у себя на родине, сумеет там и денег больше заработать, — и тянулся в Цареград. Но турки при этом никого из арабов не принуждали к отказу от своей арабской национальности. Наоборот. Турки всегда высоко ценили арабский язык как речь святого Корана и исламского богословия, как орган общемусульманской науки. Многие османские писатели сами старались писать по-арабски, и в так называемой арабской, т. е. арабоязычной литературе XVI—XVIII вв., турки, количественно, заняли не последнее место[2]. Охотнее всего прибегали к арабскому языку среди османов их богословы, как это делал во времена султана Сулеймана I Великолепного цареградский великий муфтий Абу-с-Су'уд, имя которого доныне живет в турецких народных пословицах в роли символа тонкой учености, и его учитель, живший больше в Адрианополе, энциклопедически-эрудитный схоластик и правовед Кемаль-заде, арабские сочинения которого составляют целую библиотеку[3]. Охотно прибегали к арабскому языку и османские историки, и географы, и представители других наук. Одно из первых

А. Кремер в своей статье *Notice sur Sha'râny,* стр. 262—263.) Биография Ша'рания — в содержательной диссертации А. Э. Шмидта *'Абд-ал-Ваххаб аш-Ша'рани;* рец. Крачковского в ЖМНП, 1915, стр. 388—400.

[2] Показателен, например, список арабоязычных османских писателей XVI—XVIII вв. у Брокельмана (GAL, II, стр. 422—454).

[3] Об Абу-с-Су'уде см. у А. Крымского: *Історія Туреччини,* стр. 197—198; на нем еще раз придется остановиться ниже; у Брокельмана — GAL, II, стр. 438—439. О Кемаль-заде (он же «Ибн Кемаль») — GAL, II, стр. 449—453, с огромным перечнем того, что он написал по-арабски.

славных османских деяний при Сулеймане Великолепном, взятие о-ва Родоса у беззаветно храбрых рыцарей, описано было врачом Рамазаном (1521) по-арабски, хотя, казалось бы, для широкой популяризации замечательной доблести османов-героев как раз тут и был бы очень уместен язык масс, турецкий а не арабский. Или вот, не менее характерный образец османского почтения к арабской речи, все при том же Сулеймане Великолепном: малоазиат-энциклопедист Ташкопрюзаде свою литературно-научную историю ученых людей османского государства «Красные пионы» составил (1558) как раз по-арабски [4]; уж с арабского подлинника турки должны были перевести этот важный в национальном отношении историко-литературный труд на родной язык автора [5]. Автор всеобщей истории Дженнабий (ок. 1588 г.) в конце концов сам перевел свой труд на турецкий язык, но написал-то его сперва по-арабски. То же делал известный полигистор-стамбулец XVII в. Хаджи Халифа: свою очень читаемую османскую историю *Фезлеке* он популяризовал и по-турецки, на родном языке; но оригинал был этим турком написан, как видно, по-арабски; главный же свой труд, обширную, всем известную библиографию книг мусульманского мира, составил Хаджи Халифа только по-арабски [6]. Достаточно и этих примеров (а их можно привести в огромном количестве), чтобы оценить уважение турков к арабскому языку в XVI—XVIII вв. Среди нынешнего османского простонародья еще и теперь можно услышать наивное сожаление, почему прежние османские султаны своевременно не приказали своим подданным туркам отказаться от родного им турецкого языка и перейти всем на арабский: сделай они это, оказался бы в правоверном мусульманском мире литературный язык один, и не было бы нынешних споров среди османов и прочих тюрков по поводу нормального типа литературного языка для тюркской нации [7].

Следовательно, не приходится говорить или подозревать, не старались ли турки-завоеватели XVI в. подавлять и преследовать арабскую литературу. Главную причину ее упадка под турецким господством надо усматривать, очевидно, в тех самых обстоятельствах, в силу которых и турецкая литература, если не в первой, то во второй половине XVI столетия тоже склонилась к упадку и захирению. Причина лежала, по-видимому, в

[4] Об этих *аш-Шака'ик* Ташкопрюзаде и причем арабском творчестве этого турка см.: Ф. Вюстенфельд, *Die Geschichtschreiber*, № 527; GAL, II, стр. 425—426; главным образом у Фр. Бабингера — *Geschichtsschreiber*, стр. 84—87 (№ 68).

[5] Немецкий перевод *аш-Шака'ик* О. Решера сделан все же с арабского текста, а не с общераспространившегося потом турецкого перевода.

[6] О Хаджи Халифе: Вюстенфельд, *Die Geschichtschreiber*, № 570; GAL, II, стр. 427—429; Бабингер, *Geschichtsschreiber*, стр. 195—203 (№ 174).

[7] Такие мнения из уст простых османцев записал В. А. Гордлевский. См. его *Очерки*, стр. 90.

тех тяжелых социально-экономических условиях, которые породило и принесло с собою арабам османское государство XVI в., условиях одинаково тяжелых не только для покоренных султанами народов, но и для своих же турков.

III

Распространенная в Европе XV — начала XVI в. легенда, будто Турция в социально-экономическом своем устройстве была идеально-справедливое государство. Трезвые разоблачительные донесения тогдашних дипломатов-послов о чудовищной административной продажности в Турции и о системе безжалостного ограбления трудящегося народа. Жалобы самих османских писателей XVI в. на то же (Рамазан, шейх Фузулий Багдадский, Селяникий и др.). Аукционная продажа должностей с 1620-х годов. Обличения Кочубея Горчинского XVII в. по поводу продажи дипломов на ученые степени; горькие его сообщения о поборах и полном ограблении простого люда

В Европе XV—XVI вв. общераспространено было мнение, что, напротив, как раз с социально-экономической стороны османское государство наслаждалось тогда чуть ли не полнейшим счастьем. Европа XV—XVI вв. нервно доживала свое феодальное средневековье со всеми его изъянами. Между прочим, в тогдашней Европе по отношению к массам простого люда бесцеремонно проводился барский принцип: «Мужицкое племя бывает лучше всего тогда, когда плачет, и хуже всего — когда радуется» — «Rustica gens — optima flens, pessima — gaudens» [8]; Турция с ее единодержавным, самодержавным и, думалось, идеально-справедливым монархом издали представлялась для либеральных или просто страдающих европейцев милым, недостижимым образцом государственного устройства. Это был период своеобразной европейской моды на всеобщее туркофильство, и туркофилами оказывались люди всевозможных разнообразных классов, разных общественных направлений, разного умственного развития, будь это люди малообразованные, будь это люди высокообразованные. С одной стороны, например, мечтал о «турке» автор масляничных балаганных пьес Розенблют (XV в.), который, после отнятия османами Константинополя у византийцев (1453), изображал в своей масляничной пьесе «О турке» идиллическую картину, что вот, мол, явятся турки и в Европу и введут везде суд праведный, истребят взяточничество, защитят низшие слои от их господ-угнетателей, и т. п. А с

[8] Кримський, *Історія Туреччини,* стр. 88 — по книге *De nobilitate* Фел. Геммерлина XV в.

другой стороны, и известный ученый экономист и государствовед Боден XVI в. в своих ученых трудах систематически проводил мысль, что социально-экономические отношения между людьми лучше всего улажены нигде, как в Турции [9].

Однако те европейцы XV—XVI вв., а тем более XVII в., которые имели с Турцией более близкое, непосредственное дело, сообщали из Константинополя своим правительствам совсем иные деловые сведения о подлинной Турции: «Каковы турецкие нравы, сами прекрасно знаете: турки все и что угодно сделают за деньги; у них кто больше даст, тот и выиграет», — писала еще в XV в. адриатическая Рагузская республика к венгерскому королю [10]. Венецианский байло [представитель] в Цареграде Антонио Эриццо вот что писал своему Сенату в 1557 г., во второй половине царствования Сулеймана Великолепного, о разнузданном взяточничестве в Турции: «Денежная жадность сделалась у них [у турецких сановников] таким естественным и обычным явлением, что взяточничество, которое у нас считается за злой порок, у них считается почтенной чертою, и без взятки пойти к ним — был бы величайший стыд (sarebbe vergogna grandissima)» [11]. Польский посол кн. Христофор Збаражский, который около 1623 г. прислал из Константинополя обширное письмо своему правительству о тогдашнем состоянии Турции, ясно отметил, что должности в Турции продаются за деньги: «кто больше заплатит султанским женам, тот и получает искомую должность, а чтобы возместить сделанные для этого расходы, он потом от себя перепродает beneficia еще другим особам» [12]. Деловитые итальянские дипломаты, говоря об этом обычно, сохранили нам на память даже тарифные цены на продаваемые должности: платится не «по усердию», а по определенной расценке. «Губернаторство над тем или другим из пашалыков Сирии стоит от 80 000 до 100 000 червонцев, дефтердарство (т. е. заведование финансовой частью области) — от 40 000 до 50 000, а должность кадия (судьи) оценивается меньшей суммой [13]; заплативши, после того паша начинает обдирать (scorticare) всю область, дефтердар сдирает шкуру с князей-феодалов и с арендаторов, а кадий обдирает каждого, попавшего ему в руки» [14].

---

[9] И о Бодене, и о других интересных туркофилах XV—XVI вв. см. особую главу «Туркофильство в Европе XVI в.» (Кримський, *Історія Туреччини*, стр. 200—220).

[10] См. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd 1, стр. 470.

[11] Донесения Эриццо — в собрании Альбери: *Relazioni*, ser. III ,vol. I, стр. 137.

[12] Донесение кн. Збаражского ок. 1623 г. издал (небрежно) П. Кулиш в *Истории воссоединения Руси*, т. I (см. стр. 112).

[13] Кадий назначается только на год и потому должен стараться вернуть свои расходы, да и нечто нажить непременно в течение года.

[14] Berchet, *Relazioni*, стр. 89. Кадий берет не только взятки за нечестное ведение дела. Он может налагать поборы, взимая плату за засвидетельствование каждого документа, за выдачу удостоверения и т. п.

Таких европейских неприкрашенных деловых донесений о Турции и ее внутреннем неблагополучии можно бы привести еще много и много [15]. Но в увеличении количества европейских свидетельств нет даже большой необходимости, потому что ярче иностранцев обрисовывает невыразимо тяжелые из-за административной продажности и поборов социально-экономические условия жизни османского государства целая плеяда беспристрастных турецких же летописцев, каковы, например: Кючюк-Нишанджы Рамазан-заде, который жил и писал во времена султана Сулеймана I Великолепного (а ум. в 1571 г.), несколько позднее его — Али-эфенди, тоже XVI в. (1593), Селяникий (пис. в 1563—1599 гг.), Кочубей Горчинский (ок. 1630 г.), Хаджи Халифа XVII в., Наима (ум. в 1714 г.) и многие другие [16].

Среди них Рамазан-заде (историю он довел до 1561 г.) писал свой труд по поручению самого султана Сулеймана I Великолепного. Поэтому он осторожно кивает головой якобы на недавние времена еще Баязида II Святого (ум. в 1512 г.); но несомненно имеет он в виду современную ему Сулеймановскую эпоху, влагая в уста людям такое заявление: «Государственные дела — запутаны, подданных гнетет насилие и несправедливость, все османские земли стонут и плачут» [17].

Если «стонут и плачут все османские земли», то понимать нужно и арабские. И интересную, чуть не умилительную по своему нахальству картинку административной жизни XVI в. в Багдаде, некогда халифской столице, находим мы в «Жалобном письме» — *Шикяйет-наме* одного знаменитого турецкого шейха-писателя (курда родом) времени Сулеймана Великолепного. Этот шейх — Фузулий Багдадский (ум. в 1562 г.). Он добился было султанского указа о назначении ему пенсии из багдадского вакуфного (богаделенного) ведомства, но, когда он туда пришел за деньгами, чиновники подняли его на смех и заявили, что нет у них для него денег: нет остатков. «В таких больших вакуфах, как у вас, да остатков нет?!» — вскричал Фузулий. «А нет. Что полагается, отправляем в казну, остальное бе-

---

[15] Мы не останавливаемся, например, на очень живых сообщениях дипломатических представителей Франции XVI — нач. XVII в., — сообщениях, изданных в собрании Charrière, *Négociations*. Они не так глубоко продуманы, как серьезные сообщения-доклады венецианских дельцов, но зато полны остроумной наблюдательности в оценке текущих моментов, со склонностью, впрочем, переходить в causerie <непринужденную беседу>.

[16] Библиографию и биографию этих историков см. Babinger, *Geschichtsschreiber*, № 68 (Рамазан-заде), № 110 (Али-эфенди), № 113 (Селяникий), № 173 (Хаджи Халифа), № 217 (Наима).

[17] Извлечения из «Истории» Нишанджы Рамазана-заде о Баязиде II и Селиме I Грозном (в том числе и то, что у нас процитировано) дал, еще по рукописи, Diez (Диц) в своем сборнике *Denkwürdigkeiten*, т. 2, стр. 358 и сл. Печатное издание «Та'рих-и Нишанджы Мехмед-паша» вышло в свет в Стамбуле в 1279/1862 г.

рем себе. Что ж еще после *нас* может остаться?» — «Да ведь растрачивать вакуфные деньги — тяжкий грех!» — вознегодовал писатель. «Кому — грех; а раз мы купили это право за свои денежки, то нам не грех, а на здоровье».— «Когда будут производить ревизию,— погрозил Фузулий,— обнаружится вся растленность вашего поведения!» — «Ревизия? Она будет производиться в день Страшного суда».— «И в этом мире бывает ревизия!» — наивно захотел поучать Фузулий. «Ну, существование ревизии в этом мире мы знаем только по слухам, а потому ее не опасаемся... Секретарей, впрочем, мы задобрили» [18].

Наивный, оторванный от практической жизни старик Фузулий, сообщая султану о таких, казалось бы, дико ненормальных финансовых фактах в далеком Багдаде, быть может, и не подозревал, что вскоре османские историки станут отмечать не на окраинах, а в самом Цареграде, столице турецкой империи, на глазах у султана, вещи куда похуже. Под 1006/1597 г. у историков мы найдем характерные рассказы о евнухе Хасане-паше, который, получив за условленную сумму денег, через султаншу-мать, влиятельную должность великого везира, предоставлял зависевшие от него не такие высокие должности тоже исключительно за деньги, говоря просителям: «Что я с вас беру, тем ведь я сам расплачиваюсь» [19]. Если же провинциальное население, обездоленное чрезмерными вымогательствами и поборами этих продажных администраторов, обращалось с жалобами к центральному правительству, то там такие администраторы постоянно имели для себя очень убедительные оправдания: надо ж возвратить себе деньги, уплаченные за должность. Хюсейн-паша, бейлер-бей (генерал-губернатор) северносирийского города Халеба (Алеппо) [20], запятнал себя такими неслыханными насилиями и обдирательствами, что в Стамбуле хотели было даже отнять от него должность; но он заявил решительный протест, говоря: «За эту свою должность я заплатил так много денег, что еще не успел возместить их себе». Этот резон показался настолько сильным, что пришлось не увольнять притеснителя, а только перевести его из сирийского Халеба в малоазиатский Сивас [21]. Историк Селяникий, который писал нечто вроде исторического дневника о событиях 1563—1599 гг., и его современник Али-эфенди (1593) точно так же постоянно высказывают горькие жалобы на подкупность османских судей и

---

[18] См. Фузулий, *Шикайет-наме* в историко-литературной хрестоматии Абу-з-Зия Тевфика *Нюмуне-и эдебийййат*, стр. 25. В значительно более полном переводе см. этот отрывок из Фузулия в *Истории Турции* Крымского, т. II, стр. 136—137.

[19] По более старому источнику см. у Хаджи Халифы XVII в. в *Фезлеке*, I, стр. 102—103.

[20] Рассказ берем опять из *Фезлеке* Хаджи Халифы, в событиях 1053//1643 г.

[21] Хаджи Халифа, *Фезлеке*, II, стр. 226.

чиновничества, на тяжелые поборы и чрезвычайно высокие, разорительные сельские подати. В особенности Селяникий приводит множество всяких грустных фактов из этой области. У него систематически, после какого-либо повествования о целом цикле вопиющих несправедливостей и притеснений народа, добавляется еще и скорбная лирическая рубрика с минорным заглавием на модном тогда персидском языке: «Шикайат аз ахвал-и рузгар», что можно с некоторой вольностью перевести: «Грустные мысли о состоянии государства».

Элегически настроенный Селяникий, как-никак, не дожил до еще одного скорбного факта — до публичной продажи должностей на аукционе, так сказать, с молотка. В 1620-х годах установился в Цареграде характерный обычай, начавшийся с того, что военные представители, насильно отняв от уполномоченных султанских чиновников реестровые книги всяких податей (подушной, земельной, косвенных обложений и пр.), пустили их на откуп, а именно — право взимания податей стали продавать каждому, кто за такое право даст наиболее высокую цену (в надежде, конечно, сорвать для себя с людей гораздо больше). Аукцион совершался мало того, что открыто, публично: он совершался сверх того в священном месте, в цареградской соборной мечети султана Мехмеда II Завоевателя. Об этом мы хорошо осведомлены тогдашними турецкими писателями XVII в., такими, как, например, Кочубей Горчинский (ок. 1630 г.) или Хаджи Халифа (1609—1657) [22].

Подробнее — первым из них, Кочубеем Горчинским («турецкий Монтескье», как называют его европейцы), и нам для заключения печальной повести достаточно будет сделать выписки уж только из него одного. Он обрисовал трагически печальное состояние турецкой империи в особом трактате, или докладной записке: *Рисāле*, которую подал, как сказано, около 1630 г. султану Мураду IV (1623—1640). В этом трактате Кочубей начертал выразительную и всестороннюю картину общественного развала и экономических бедствий османского государства, и всяких причин такого бедственного состояния отметил он немало. Главную, однако, причину усматривал Кочубей Горчинский как раз в том, что все права и должности в Турции продаются и покупаются. Даже ученые степени и дипломы, отмечает Кочубей, приобретаются прямо за деньги. Какой-нибудь писаришко воеводской канцелярии, или полицейский надзиратель, или иной грубый невежда купит себе у мулл научную степень — диплом за 5000—10 000 пиастров, да и делается профессором или судьей-кадием [23]. И вот, как без большой

---

[22] У Кочубея см. *Рисале*, стр. 17; русский перевод В. Смирнова, *Кучибей*, стр. 141. У Хаджи Халифы см. *Фезлеке* под годом 1038/1628; под годом 1040/1630.

[23] *Рисале*, стр. 9; Смирнов, *Кучибей*, стр. 116—118.

церемонии выражался потом другой турецкий писатель, пожалуй, по более позднему поводу, но все же аналогичному, «начали судить-рядить такие люди, которые сами-то и подмыться как следует не смыслят» («мес'еле-и техаретлеринден би-хебер») [24]. Уничтожить торговлю должностями и званиями, т. е. тем самым и взяточничество, вырезать эту государственную гангрену («лаше», букв. «стерво») — это, по мысли Кочубея Горчинского, султан Мурад IV должен сделать прежде всего, иначе государство никогда не упорядочится [25]. К сожалению, — и на это намекнул нам сам Кочубей — всякие султанские наказы об этом могут, пожалуй, и не пособить горю: ведь все равно на местах никто не считается с высочайшими грамотами, тем более что в течение одного года пишется чуть ли не тысяча высочайших грамот и наказов, взаимно противоречащих [26]. Как бы то ни было, повторяет Кочубей, пока состояние турецкого государства будет оставаться таким, каким оно есть (в XVII в.), пока должности, звания и право взыскивать бесконтрольно подати с людей будут продаваться и покупаться за деньги, до тех пор разорение турецкого государства не приостановится. Те сборщики, которые сами дорого заплатили за свое право, непременно ведь стараются, напоминает Кочубей, обирать бедное крестьянское население самым безжалостным образом: некогда с избы взималось в год пиастров 40—50, а теперь берут с одной избы по 600—700 пиастров, да еще за каждую овцу взимают отдельно. «Одним словом: таких притеснений, какие испытывает теперь наше бедное крестьянство, пожалуй, никогда еще не было ни в какой истории, ни в какой стране на свете, ни в каком государстве». «Округи и провинции, состоящие в наших мусульманских владениях,— это лишь наименование, а не подлинность: они превратились в тело, в котором не осталось живого духа» [27].

---

[24] Так выразился Коджа Сагбан-башы в своем докладе султану Мустафе IV (1807—1808). Текст см. в литературно-исторической хрестоматии Абу-з-Зия Тевфика *Нюмуне-и эдебиййат*, стр. 61.

[25] *Рисале*, стр. 22; Смирнов, *Кучибей*, стр. 167.

[26] Об этом раньше в *Рисале*, стр. 13; Смирнов, *Кучибей*, стр. 126.

[27] См. *Рисале*, стр. 17; «Ве ль-хасыль, шимди-ки хальде раайа фукарасына олан зульм у теадди — бир тарихде ве бир иклимде ве бир падишах мемлекетинде олмамыш дыр» (Смирнов, *Кучибей*, стр. 142). И еще см.: *Рисале*, стр. 13; Смирнов, *Кучибей*, стр. 126.

IV

Яркие свидетельства египтянина Ша'рания XVI в., насколько период тяжкого господства мамлюков при всех отрицательных его сторонах может считаться за времена райского житья сравнительно с наступившим османским лихолетием XVI в. Полное при турках обдирание египетского крестьянства, этой — по Ша'ранию — основы государственной жизни и культуры, и, как неминуемое последствие, полный упадок научной деятельности в арабских странах, равно как изящной литературы

И у Кочубея Горчинского, и у других османских историков XVI—XVII вв. мы совсем ясно читаем, что печальная их речь идет про области с населением не только тюркским, речь — про всю Османскую империю с ее разноплеменными областями, арабскими в том числе. Да и самые примеры безотрадной действительности турецкие писатели берут для иллюстрации сплошь да рядом из обстановки арабской: месопотамского ли Багдада, северносирийского ли Халеба, и др. Арабские же дееписатели XVI—XVII вв., оказавшиеся тогда, кстати сказать, и количественно и качественно пониже столичных османских, могут своими, пусть даже более бледными, сообщениями разве <что> подтвердить те же прискорбные социально-экономические картины турецкого господства, какие с яркой рельефностью нарисованы у историков турецких. Поэтому нет необходимости приводить параллельные свидетельства еще и из обедневшего арабского летописания в качестве дополнений к тому, что мы и без того с полной рельефностью видим перед собой из историографии османской XVI—XVII вв.

Но, оставив в стороне арабскую специальную историографию, мы зато с большим интересом можем остановиться на замечательных сообщениях одного неисторика, одного народолюбивого арабского писателя XVI в. из категории богословов-дервишей, т. е. суфиев. Это тот шейх Ша'раний XVI в., резкой цитатой из которого мы сразу ж и начали наше изложение. Мы в начале главы привели его слова, констатирующие, что в том году, когда султан Селим I Грозный завоевал Сирию и Египет, настал всякой науке конец.

Ша'раний (1493—1565), как видели, не всю свою жизнь был подданным османским. В молодые годы жил он еще под властью мамлюкских сирийско-египетских султанов, именующихся «черкесско-борджитская династия»; у Ша'рания лишь вторая, старшая и более длинная половина его жизни протекала уж под властью султанов турецко-османских.

Что видел Ша'раний при мамлюках?

Предшественники османов, мамлюки, далеко не были хорошими администраторами, а феодальное хозяйничанье беев-по-

мещиков оказывалось очень тягостным для бедного населения. Более чем столетний период господства черкесов-мамлюков над Сирией и Египтом (1382—1517) справедливо считается за одну из тяжелейших эпох для обеих стран — и Сирии, и Египта.

Нельзя, конечно, отрицать ту заслугу мамлюков, что они умели отразить каждого чужака-врага от пределов подданного им государства; всемирному разрушителю Тимуру они сумели дать отпор. Была и другая у мамлюков заслуга: они как-никак были не совсем уж плохие литературные меценаты, и даже наука в их государстве продолжала держаться не без некоторой эффективности (хотя, вообще говоря, наука под властью мамлюков свелась преимущественно к эрудитному эклектизму, к сохранению и систематизированию прежних научных знаний, без нового, оригинального творчества). Беспристрастие не позволяет нам забыть, что черкесско-мамлюкские султаны любили к тому же сооружать всякие художественные здания, в особенности мечети с изящными минаретами и роскошные мавзолеи.

Но, конечно, все то сколько-нибудь положительное, что можно указать при мамлюках, не затушует собою ярко отрицательных сторон их правления. Их роскошь и их великолепные сооружения создавались за счет блага народных масс, принужденных до изнурения трудиться. Для благосостояния подданного арабского населения эти черкесы-султаны, в особенности их преторианское войско, из гущи которого восходил на трон каждый из этих султанов, оказывались прямыми врагами-разорителями. Их господство XV в. было господством разнузданной, распоясавшейся, распущенной военщины, эмиров ли феодалов, или простых солдат из каирских казарм. Купечество и ремесленники страдали от многочисленных и чрезмерно высоких податей, торговых пошлин и всевозможных, никогда не предвидимых поборов. Еще хуже было положение египетского крестьянина-феллаха, который при мамлюках XV в. не только слишком много выплачивать должен был всяких обложений, но даже лишен был уверенности, сможет ли он спокойно привезти из села плоды своего труда на рынок в город: постоянно мужик должен был опасаться, не отберут ли от него мамлюкские держиморды то, что он везет, и заберут как провиант в мамлюкские казармы или в султанский дворец. И при этом — огромное, поголовное взяточничество среди мамлюкских чиновников, продажность, подкупность.

Европейские историки-исследователи все приходят к единодушной, разумеется, очень неблагоприятной оценке черкесско-мамлюкского хозяйничанья XV в. Если Вейль в своей двухтомной истории мамлюков <28> (Штутгарт, 1860—1862) воздерживается от прямой квалификации фактов, то объективно сообщенные им, по арабским источникам, эти яркие факты тягостной

<28 Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifats.*>

мамлюкской истории вопиют сами за себя не хуже, чем вопияла б резко выраженная оценка их. Четверть века спустя после Г. Вейля Август Мюллер (1887) пишет в своей обобщительной истории исламского мира: «От самого сотворения мира Египет не привык иметь хорошее правительство; все же из всех дурных правительств, какие он над собою до сих пор имел, самым дурным правителем была несомненно вторая мамлюкская династия, так называемая черкесская, или борджитская»[29]. Эта характеристика может считаться общепринятой в науке, и, если вносят в нее кое-какие ограничения, то несущественные. Знаток Египта Стэнли Лэн-Пуль в своей истории средневекового Египта (1901), хоть и высказывает (в особой, специальной главе XI) желание отнестись к «Circassian mamluks» <«черкесским мамлюкам»> с возможнейшим беспристрастием, все же неизбежно констатирует, что «Egypt suffered grievously under their sway» <«Египет мучительно страдал под их игом»> и что «the unbridged licence of the dominant soldiery produced a reign of terror» <«из-за необузданного своеволия правящей военной касты в стране воцарился страх»>[30].

Ша'раний еще перед османским завоеванием успел испытать на своей собственной шкуре все это мамлюкское, передосманское зло: ведь не только детские, но и молодые его годы протекли при отвратительном черкесско-мамлюкском хозяйничанье. И что же: несмотря на все то, казалось бы незабываемое, памятно-нестерпимое зло, которое на его глазах творили мамлюки его родине, Ша'раний, попав под османское владычество, должен был констатировать, что в сравнении с этим новым лихолетьем, которое пришло на смену лихолетью мамлюкскому, в сравнении с этим адским турецким господством он принужден претяжелые мамлюкские времена считать чуть ли не за райское житье для Египта. Потому что новая, османская пора, говорит он, «открыла двери всякому злу и положила конец всякому добру»[31].

При мамлюках, вспоминает Ша'раний, феллах в Египте после выплаты в казну, пусть и больших, причитающихся податей и после расходования денег на ежедневное пропитание и содержание своей семьи все ж имел чем и добрых гостей попотчевать и, в заключение, мог еще кое-что приберечь себе про запас, так сказать, на черный день. Не раз бывало в мамлюкские времена: умрет крестьянин,— а после его смерти найдется где-нибудь в уголке жилища кубышка или котелок, полный золотых монет: это — то, что мужик понемногу откладывал от заработков своих. А теперь [при турках] наш хлебороб, чтобы вы-

[29] Müller, *Der Islam,* Bd II, стр. 333; Мюллер, *История ислама,* т. III, стр. 361.

[30] Lane-Poole, *A history of Egypt*, стр. 325—329.

[31] «Х̄аз̄а аз-зам̄ан ал-ф̄атиx̣ ли кулл шарр ва-л-х̱̄атим ли кулл х̮айр» (Ша'рани, *ал-Анвар ал-кудсиййа,* стр. 45).

платить туркам требуемые подати, должен продать не только весь урожай своей нивы — и пшеницу, и бобы, и ячмень, но частенько принужден продать еще и быка, которым он свое поле пахал, и коровенку, которая семью его молоком кормила. Если ж и после этого какая-нибудь часть наложенных податей останется еще не выплачена тому, кто взыскивает сборы для османского кармана, то бедного крестьянина тянут в тюрьму, не раз садят туда и его жену и детей, а окажется взрослая дочь — сборщик или эмир отдает ее насильно замуж за первого попавшегося, лишь бы он вено деньгами внес, а заберет вено сборщик для покрытия недоплаченной подати. Мало того: назначенные теперь [турками] сборщики требуют от крестьянина, чтобы он платил не только за себя: он обязан платить и за тех своих соседей, которые куда-нибудь сбежали от страшных вымогательств; он обязан заплатить и за ту землю, которая осталась почему-либо не обработана; он обязан заплатить даже за ту землю, до которой не достиг разлив Нила и не принес орошения для посева [32]. Мы, суфии, продолжает Ша'раний речь про османское обирательство, решили не приобретать земли, сада, мельницы, потому что если кто-нибудь и станет владетелем, он ведь все равно не будет в состоянии выплатить тех страшных обременительных податей, которые непременно будут наложены на это земледельческое имущество. Да и всякое занятие ремеслом обременяют податями, превосходящими заработок от ремесла, или устанавливают свою монополию на предметы добывающей промышленности, как вот на соль, да на натр [33]. И если какой-нибудь неосторожный человек все-таки захочет [при султанской власти] приобрести себе собственность, то пусть уж сам на себя пеняет. Придется ему изрядно потолкаться у податных сборщиков, придется ему вдоволь вынести всяких горьких оскорблений. А уж когда взыщут с его дома или с его земель для османских морских экспедиций или для чего другого подать за целый год вперед, тогда он сам, конечно, воскликнет: «О, какое счастье тому, кто не имеет собственности!» — «Йа фараха ман ла лаху мулка!» [34] — И не хотят, говорит Ша'раний, теперь (т. е. при турках) понять, что как раз мужицкие села и дают возможность городам существовать: все, чем питается город, получается ведь ниоткуда, как из сел [35].

Среди таких тяжелых экономических условий и общественной несправедливости не может, по совершенно ясному для нас

---

[32] Ша'рани, *ал-Бахр ал-маурӯд*, стр. 91. С французским переводом целая выписка имеется у А. фон Кремера в *Notice sur Sha'râny*, стр. 263—264.

[33] «Ал-итрун». — Вероятно, речь идет о добывании селитры или соды (к югу от Александрии) вполне примитивными приемами. Выпаривание селитры из роны производится на открытом воздухе, действием солнца. Ср., например, Мармон, *Путешествие*, т. 2, стр. 247—248.

[34] См. Ша'рани, *ал-Бахр ал-маурӯд*, стр. 97, вместе с французским переводом целая выписка имеется у Кремера в *Notice sur Sha'râny*, стр. 267—268.

[35] Ша'рани, *Лаваких ал-анвар*, стр. 125.

мнению Ша'рания, развиваться ни наука, ни изящная литература. Мы уже дважды знакомились с его заявлением, что с 923/1517 г., т. е. со времени завоевания Сирии и Египта османским султаном Селимом I Грозным, угасла наука [36]. Что касается изящной литературы, то, по Ша'ранию, беллетристическими повествованиями или поэзией могут заниматься, разве, те немногочисленные сытые люди, которые, сами не испытывая лишений, умудряются не досматривать повсеместного людского горя и умеют потешно балагурить. По этому поводу Ша'раний сообщает типичный анекдот из собственной жизни. Стоял он однажды со своим учителем-наставником, и они беседовали; а на улице какой-то (по-видимому, профессиональный) рассказчик излагал перед публикой длинную повесть, пересыпая прозу стихами [37]. И сказал Ша'ранию его учитель-наставник: «Питается этот молодец хорошо, ест маринованные деликатесы, потому и может так болтать языком. А пусть бы он, по-мужицкому, обработал и засеял землю, и пусть бы отняли весь его урожай посредством податей и поборов и не оставили б ему на пропитание ничего, ни ему, ни его детям,— о, тогда бы онемел его язык, не сумел бы он вести такую обширную речь, не был бы он в состоянии составить ни одного стишка!» [38].

V

Что продолжало сохраняться и не заглохло в литературно-культурной жизни арабов при османском владычестве? Мистико-аскетическая струя в литературе XVI в. (Ша'раний) и обильное писательство бо-

---

[36] См. у нас выше, стр. 23 (это — из *ал-Анвар ал-кудсиййа,* стр. 39).

[37] Народные сказочники, как увидим ниже в особой главе, не зависели от щедрот какого-нибудь мецената. Они жили подаяниями, собираемыми с уличной публики, — подаяниями, конечно, мелкими, грошовыми, которые, однако, в своей сумме давали возможность сказочнику существовать безбедно. «С миру по нитке, голому рубашка», или на арабский лад: «Ша'ра мин хон, ша'ра мин хон — бнирабби дакн» («Волосок отсюда, волосок оттуда — составят целую бороду»).

[38] Ша'рани, *ал-Бахр ал-маурyд,* стр. 91 (с французским переводом есть этот анекдот у Кремера: *Notice sur Sha'râny,* стр. 265).

<Экономический и культурный упадок Османской империи и входивших в ее состав арабских стран рассмотрен А. Е. Крымским в самой общей форме, достаточной, однако, для его целей, т. е. для объяснения оскудения литературной жизни. Своеобразие его исследования заключается в том, что он опирается на литературные источники, турецкие и арабские. Эпоха турецкого владычества в истории арабских стран слабо изучена (см., в частности, Sauvaget — Cahen, *Introduction,* стр. 195—220, где указана основная литература предмета). В «Избранной библиографии» к своего рода хрестоматии по экономической истории арабских стран в XIX в. (Issawi, *The economic History,* стр. 527—537) указан также ряд работ по предшествующему периоду (XVI—XVIII вв.). Много интересного по данной теме в материалах специального международного симпозиума о «культурном упадке в истории ислама» (Бордо, 1956) — «Classicisme et declin culturel» — и в книге Gibb — Bowen, *Islamic Society and the West.*>

гословов-правоверов официального толка, схоластиков и клерикальных законоведов. Авторитетная для массы деятельность духовной академии при мечети Азхар. Заботы о незабываемости классической арабской филологии; литературно-антологические пояснения «Хизана» и толковый сборный словарь «Тадж ал-'арус» XVIII в. Историография: разбухание «Житий Мухаммеда»; светские своды о прошлом (изящный Маккарий о старой Андалусии); незатейливое, холодное летописание современных событий XVI—XVIII вв.; кое-что об узкохристианских летописях и хрониках. Записки о путешествиях; православный патриарх Макарий XVII в., гость царя Алексея Михайловича. Полная устарелость общих географических трудов XVI—XVIII вв и, еще более, сочинений по физическим и техническим наукам. Обилие бездарных или трафаретно-подражательных пиитических произведений в мертвом, псевдоклассическом духе. Жизненность—только в презираемой книжниками вульгарной повествовательно-сказочной литературе

Все же арабская литература после турецкого завоевания не умерла. Как она ни упала в своей содержательности и оригинальности, существовать она не перестала и продолжала производить огромное количество сочинений, хотя бы вообще неважного качества. Ведь и под османским владычеством не исчезли люди, которые, по выражению Ша'рания, «питались маринованными деликатесами», и они вплоть до самых новых времен имели возможность подвизаться в посильной для них литературе. Отличать, однако, нужно более сносный в литературном отношении XVI в. от более тусклых XVII—XVIII вв.

Касательно XVI в. нельзя упускать из вида, что оставались же тогда и прежние, допустим, не очень «сытые», писатели, которые свою литературную карьеру начали еще в мамлюкскую эпоху: они, по инерции, не переставали писать, как умели, даже после перехода их родины в более тягостные османские условия. Да и тот Ша'раний (1493—1565), который резко подчеркнул связь литературной жизни с экономикою страны, являлся одним из таких мамлюкских «недобитков», которые бросить писательство все равно не захотели; Ша'раний и при печальной турецкой действительности, которую он саркастически изображал, сумел проявить колоссальную литературную продукцию [39]. А этот писатель уж во всяком случае не выкормлен

[39] Обзор литературной деятельности дан в ценной диссертации А. Э. Шмидта *'Абд-ал-Ваххаб аш-Ша'рани,* о которой мы упоминали на стр. 23 с указанием также рецензии И. Ю. Крачковского (ЖМНП, 1915). У А. Э. Шмидта отмечена и более старая библиография, т. е. Флюгель, 1866 г.; Кремер, 1868 г.; Гольдциер, 1890 г.; Брокельман, 1902 г. и др.

«маринованными деликатесами». Направление его произведений характеризуется известными уже нам аскетическими его словами: «О, какое счастье тому, кто ничем не владеет!» Ша'раний — дервиш-подвижник; он такой же бедняк, как и каждый злополучный египетский мужик, и вместе с тем — он религиозный мистик. Как мистик, он и принципиально в силу общеизвестного настроения не очень жалует хищных официальных посредников между богом и людьми, представителей мусульманского церковного духовенства (они же и судьи неправедные), которые столковались с турецким правительством и помогают ему угнетать и эксплуатировать бедный люд. У Ша'рания, как мы видели, рельефно и бесстрашно обрисовываются картины неслыханного эксплуатирования трудящихся масс, и с этой стороны сочинения его очень интересны и оригинальны, незаурядны. По сути, однако, и они в своих практических выводах оказываются чисто упадочными. Ша'раний ведь, обличая общественную несправедливость, вовсе не зовет массы к реальному протесту против угнетателей и к сопротивлению, он квиетически советует им терпеть горе в надежде на царство небесное; и точно так же он угнетателей старается просто наставить на добрый путь угрозой адских мук от бога на том свете.

Аскетико-пессимистическая и мистическая (суфийская) струя в арабской литературе под турецким владычеством XVI—XVIII вв. проявила себя и помимо Ша'рания, и позже Ша'рания небезуспешно. Можно насчитать много десятков суфийских авторов XVI—XVIII вв., которые охотно читались широкой арабской публикой, хотя, правда, уж не имели резкого обличительного таланта, свойственного Ша'ранию[40]. Среди них выдающееся место в истории литературы приобрел плодовитый Абдалганий Набулусий (1641—1731), родом из палестинского Сихема — Набулуса. Он сверх бесчисленных аскетико-мистических трактатов и страннических «хождений» по могилам святых суфиев и т. п. мог писать также рассуждения, например, о дозволительности курения табака, да сумел составить и двухтомный «Сонник» (который и до сих пор не перестает охотно печататься и печататься)[41]. Абдалганий написал также немало стихотворений и в экстатическом, прямо пантеистическом духе и комментировал полный мистических восторгов

[40] Брокельман (GAL, II, стр. 332—354) сообщает краткие биографические сведения и библиографию для 61 мистического писателя XVI—XVIII вв. в одних только Сирии и Египте. Следует добавить немало тех арабских мистиков, которые жили и писали в св. городах Мекке и Медине, в Багдаде, в Северной («Магрибской») Африке, наконец, в чисто османских областях (например, в Стамбуле) и пр.

[41] И библиографию «Сонника» Абдалгания (*Та'сир ал-анам фи та'бир ал-манам*) и всякую прочую библиографию о нем см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 345—348, и его же статьи в EI, I, стр. 39—40. Хюар в *Littérature arabe*, стр. 326—327 явно пользовался не только Брокельманом. О путешествиях Абдалгания см. ниже, стр. 45, прим. 65.

лирический *Диван* знаменитого египетского поэта Ибн ал-Фарида (1181—1235) [42].

Однако гораздо более деятелей в упадочной арабской литературе XVI—XVIII вв. мы видим таких, которые стояли на почве не мистицизма, а чистейшего официального правоверия и трактовали об ортодоксально-богословских вопросах, о тесно связанной с богословием науке мусульманского права (из таких выходили судьи-кадии), об исламской правоверной догматике, о Коране и толкованиях на эту «пречестную книгу» — «ал-китаб аш-шариф», и т. п. Эта священная отрасль арабской литературы ни в каком случае и не могла б замереть, при каких угодно тяжелых экономико-социальных обстоятельствах, потому что общественная жизнь и административное делопроизводство в мусульманских странах тесно связывается с богословско-коранскими, в частности, мусульманско-правоведными науками. Обильная количественно, по содержанию эта отрасль литературы представляла собою в большинстве убогую и мертвенную клерикальную схоластику, однообразно, бездарно и ханжески пережевывавшую старые богословские и богословско-юридические темы, давно уже вполне разработанные в предыдущие столетия ислама; а то и просто переписывались и комментировались авторитетные старинные произведения этого разряда, как-никак совсем угаснуть эта литература не могла, пока ее поддерживали практические жизненные потребности. К числу более полезных и влиятельных работ, среди массы безусловного хлама, относятся сочинения, реально-практически важные, двух богословов-законоведов из круга султана Сулеймана I Великолепного, из которых один — даже неараб. Первый — истый араб, Ибн Ибрахим Халебский, или Алеппский; вырос он еще перед османским завоеванием, при мамлюках, но потом жил в турецком Стамбуле и умер девяностолетним старцем в 1549 г. Его свод ханифитского права *Мултака л-абхур* — «Слияние всех морей» — не переставал до последней поры быть официальным пособием у церковных законоведов османского государства [43] и вызвал целую литературу практических толкований и разъяснений. Второго автора, неараба, писавшего, однако, очень многое по-арабски, мы выше (стр. 24) уже имели случай назвать; это — цареградский всеученый муфтий,720рановед и казуист-правовед, курд Абу-с-Су'уд (ок. 1492—1574 г.) [44], который, между прочим, был главным редактором *Канун-наме* или «Уставной книги» Сулей-

---

[42] Этот *Диван* Ибн ал-Фарида с характерными комментариями Абдалгания напечатан в Париже в 1855 г.

[43] Есть и французский перевод этого Ибн Ибрахимовского кодекса H. Sauvaire (Марсель, 1882).

[44] Именно, мы на нем останавливались в первой главе (II), где указывали на турецкое почтение к арабскому языку. Перечень работ Абу-с-Су'уда можно найти, например, у Брокельмана (GAL, II, стр. 439).

мана Великолепного. Понятно, впрочем, что оба они, и Ибн Ибрахим Халебский, и Абу-с-Су'уд, хоть писали по-арабски, могут очень небезосновательно быть отнесены и к литературе собственно турецкой, точно так же, как длинный ряд еще других юристов-богословов, писавших в Османской империи на арабском языке. Вообще, тогда схоластическая наука и мусульманская юриспруденция с ее арабским языком в силу практических потребностей повседневного обихода обширно культивировалась по всем большим, хотя и неарабским, городам государства, имея для этого высшие специальные школы-медресе со штатом схоластических преподавателей-профессоров, в Цареграде ли, или в Адрианополе, или в малоазиатских городах, или даже в далеком Крыму (Зенджирлийская медресе в Бахчисарае), а тем более в подданных туркам арабских странах, в таких городах, как Халеб, Дамаск, Каир, Мекка. В научном отношении можно было б некоторые из этих медресе приравнять разве к духовным семинариям, т. е. к средним духовным школам; но некоторые медресе фактически являлись университетами (в средневековом разумении этого слова), или духовными академиями.

Наиболее выдающимся таким мусульманским схоластическим университетом был и при османском владычестве каирский, при мечети ал-Азхар; это та духовная академия, которая не перестает славиться и доныне, в XX в. Соорудили эту мечеть и высшую школу при ней фатимидские халифы во второй половине X в. При эйюбидском султане Салахеддине (или Саладине, ум. в 1173 г.) мечеть Азхар перестала быть соборной, и обучение в ее школе приостановилось было лет на сто; но в XIII в., когда власть над Египтом перешла к султану Бейбарсу, т. н. первой мамлюкской династии, мечеть Азхар опять возвратила себе свое значение (1267). Ее отремонтировали и через каких-нибудь лет десять (1277—1279) построили возле нее вместительные аудитории для слушателей; с той поры «ал-Мадраса ал-Азхарийа» сделалась одним из главнейших центров правоверной исламской науки, знаменитым во всем мусульманском мире. В течение всей мамлюкской эпохи научная слава этой схоластической каирской высшей школы-академии не переставала возрастать, и османское водворение не отняло у Азхара его всемусульманского научного значения. Установился обычай: кто хотел завершить свое богословское образование, тот — даже из отдаленнейших концов мусульманского мира — приезжал в Каир слушать лекции ученых шейхов мечети Азхара. (Обычай этот сохраняется до наших времен[45].) Обильная богословская производительность азхарских шейхов и их учеников, высоко-

[45] Подробнее об Азхаре см.: Кримський — Боголюбський, *До історії*, стр. 53—82. Очень хорошая, всесторонняя статья: Vollers, *Azhar*. Большая работа: Sékaly, *L'université*. <См. также статью об ал-Азхаре в EI ² (Jomier, *al-Azhar*) с богатой библиографией новых работ.>

эрудитная и высоконеинтересная своей мертвенностью для нас, это одна из самых значительных и самых типичных составных частей арабоязычной литературы XVI—XVIII вв.

И для азхарских шейхов, и для всяких других исламских богословов, и вообще для каждого арабского писателя нужно было и в XVI—XVIII вв., как и прежде, хорошо знать мертвый классический арабский язык, язык святого и законодательного Корана, священной законодательной сунны, правоверной юриспруденции, язык всякой науки, единый общий литературный язык для всей арабской нации, которая в живом обиходе давно уже придерживалась неодинаковых разговорных наречий, неприспособленных к литературному употреблению. Эта практически неизбежная для писателей необходимость хорошо изучать литературную речь не переставала и в упадочное время XVI—XVIII вв. твердо поддерживать, наряду с богословской схоластикой, еще одну научную отрасль литературы — арабскую филологию. Много хороших полезных компендиев по арабской грамматике, стилистике и т. п. составлено было в Каире еще при мамлюках; с особым усердием подвизался на этом поприще ученый и очень толковый эклектик-компилятор египтянин шейх Суютий (ум. в 1505 г.). Под турецким владычеством XVI—XVIII вв. охотно составлялись еще новые грамматико-стилистические пособия, а прежние — снова компилировались воедино. Немало видим мы тогда элаборатов совсем непосредственных, так сказать, ученических, но сделано было коечто и очень ценное [46]. Некоторые произведения филологии XVI—XVIII вв. приобретали характер скорее историко-литературный, чем лингвистический, хотя в основе лежала все же лингвистика. Сюда относится безусловно ценная для староарабского и классически-халифатского периода «Сокровищница литературы» — *Хизанат ал-адаб* багдадца Абдалкадира (1621—1682), полная массы важных историко-литературных (в частности, биографических) сообщений (между прочим, выписок из таких произведений, которые до нас уже не дошли), она задумана, однако, прежде всего как толкование на стихотворные цитаты, использованные у прежних крупных лингвистов [47]. Автор-багдадец слушал лекции в медресе при Азхарской мечети, где арабская филология культивировалась тщательно, разумеется, в качестве дополнения к самой главной азхарской науке, т. е. бого-

---

[46] Вполне понятно, что грамматической и словарной деятельности некоторых христиан такого типа, как знакомый с европейской наукой епископ, алеппинец Герман Фархат (1660—1732), мы коснемся не здесь, а уже в третьей главе (VI).

[47] Египтянин XIII в. Ибн ал-Хаджиб (ум. в 1248 г.) написал грамматику *Кафийа;* Радиаддин Астерабадский (ум. в 1287 г.) дал к *Кафийи* комментарии, полные цитат (шавахид) из старых классических поэтов. А Абдалкадир Багдадский дал историко-литературные справки и толкования к этим шавахид, для чего использовал очень ценные старинные рукописи своей библиотеки, которые потом исчезли и для науки уж потеряны.

словию и мусульманскому законоведению[48]. Одним из азхарских профессоров, которому Абдалкадир многим был обязан, был кадий ал-Хафаджий (ум. в 1659 г.), составитель всяких дельных филологических трудов, в том числе истории литературных деятелей его времени[49]; ее после Хафаджия продолжали и другие ученые биографы[50]. Тесно лингвистический характер носит очень важный, да и по размеру колоссальный, толковый словарь — thesaurus арабского языка *Тадж ал-'арус* — «Венчальная корона в деле истолкования [Фирузабадиева] Камуса»; он составлен с величайшей тщательностью в продолжение многих лет египтянином Зебидием (1732—1791). Эта десятитомная (большого формата) добросовестная лексикологическая компиляция или обработка, изобилующая ссылками на старинные источники и восполненная также более новыми лексическими материалами, пользуется немалым почетом и до сих пор, у арабов ли, у европейских ли лингвистов[51], и, конечно, может считаться украшением упадочного XVIII в.

Не совсем упала под османским владычеством, хоть свелась больше к простому летописанию, и та отрасль арабской литературы, которую и сами арабы всегда любили и которая навеки составит славу арабской литературы — историография. Любовь арабов к истории проявила себя тогда и в области легендарных житий пророка Мухаммеда; появились такие большие своды, как *ал-Хамис* — «Полностью выстроенная история» (1574) мекканского кадия Диярбакрия, труд доныне наиболее читаемый[52]; но подобные своды вследствие своей малой критичности и обилия неправдоподобных легенд о Пророке скорее могут считаться в историографии за минус, чем за плюс. Светская историография XVI—XVIII вв. поценнее. Положим, в XVI—XVIII вв. перед нами больше уж не покажутся такие знаменитые арабские историки, как классический халифатский летописец Табарий и культурно-бытовой описатель Мас'удий X в., вы-

---

[48] *Хизанат ал-адаб* Абдалкадира Багдадского напечатана в Булаке, 4 т., 1299/1882. И. Гвиди составил указатель к *Хизане (Sui poeti)*. Другой указатель: 'Abd-al-'Aziz Maiman, *'Iqlid al-Khizana*.

[49] Хафаджиева *Райханат ал-алибба'* — «Литературная душистая базилика» издана в Каире в 1273/1856, 1294/1877, 1306/1889 и других годах.

[50] Об этих добавочных биографических продолжениях к Хафаджию см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 285—286. В их числе Мухиббий Дамасский (ум. в 1699 г.) — см. GAL, II, стр. 286, 293—294.

[51] Печатное издание *Тадж ал-'арус* — Булак, 1307—1308/1890—1891 in folio. Восьмитомный «Arabic-english Lexicon» Э. Лэна (Lane) заимствовал множество лингвистических толкований из *Тадж ал-'арус* еще по рукописи. У Лэна цитируется *Тадж* при каждом арабском слове, а в предисловии (vol. I, стр. XIX) Лэн прямо отмечает: «The Taj el-Aroos is the medium through which I have drown most of the contents of my Lexicon» <«Через посредство *Тадж ал-'арус* я почерпнул большую часть того, что содержит мой Словарь»>.

[52] Крымский, *Источники для истории Мохаммеда,* ч. I, стр. 95—100. Печатно издан *ал-Хамис* в Каире в 1283/1866 г. и др.

сококритический Ибн ал-Асир XIII в. времен монгольского нашествия, или историк-социолог тунисский испанец Ибн Халдун (1332—1406); не покажется даже такой неоригинальный, но умный и эрудитный компендиатор, каким был каирский шейх-энциклопедист конечной мамлюкской эпохи Суютий (1445—1505), автор и «Истории халифов», и истории своего родного Египта. Единственное историографическое явление, близкое к типу прежних классических историков, это огромная сводная история прежней арабской Испании, очень важная в культурном и историко-литературном отношении под заглавием: «Веяние ароматов от нежной ветки Андалусии»; ее толково и очень художественно, по хорошим старинным источникам, с массой поэтических выдержек составил для египетско-сирийских читателей приезжий марокканец Маккарий (ок. 1591—1632 г.); он же и элегический поэт. Эту прекрасную историю Андалусии чрезвычайно ценит европейская наука [53]. Из общеисторических сводов европейцы рано обратили свое внимание на «Историю Дженнабия» (1588), самим же автором переведенную на турецкий язык. Составитель свода, халебский кадий Дженнабий был родом перс и писал, очевидно, по системе персидских историков-сводчиков, таких, как Мирхонд XV в. В двухтомном труде Дженнабия содержится разбор истории 32 мусульманских династий, и важнейшая часть — османская [54]. Преобладающая же часть упадочной арабской историографии XVI—XVIII вв.— местные хроники и летописи отдельных областей и городов, обыкновенно незатейливые и непритязательные, не мудрствующие и не блещущие литературными достоинствами, но вполне полезные по добросовестной передаче фактов из османского периода XVI—XVIII вв.

У Брокельмана во II томе его *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Берлин, 1902) все эти мелкие мусульманские летописцы и хронисты XVI—XVIII вв. зарегистрированы и дан перечень сохранившихся рукописей. Но Брокельман, согласно плану своего труда, исключил христианских арабов-дееписателей того времени. Они, однако, заслуживают хотя бы краткого упоминания здесь, потому что бросают свет на внутренние отношения Сирии с Палестиной XVI—XVIII вв., той страны, которая

[53] Полное издание *Нафх ат-тиб* Маккария — Булак, 1279/1862; Каир, 1302/1885, 4 тт. Более важная (первая) половина напечатана в Европе под критической редакцией Р. Дози и еще трех выдающихся арабистов. Сокращенный английский перевод де Гаянгоса (Лондон, 1840) касается лишь политической истории, и самый порядок оригинала бывает у де Гаянгоса изменен. О прочих сочинениях Маккария: Брокельман, GAL, II, стр. 296—297. Классический труд Р. Дози *Histoire des musulmans d'Espagne* и не менее классический труд фон Шака *Poesie und Kunst* черпают материал из Маккария в самой широкой степени. Ср. у меня: *История арабов,* ч. III, стр. 2—4, библиография.

[54] Дж. Подеста дал латинский перевод отдела о Тимуре: «Mustaphae Algenabii de gestis Timurlenkii» (Вена, 1680). О рукописях — у Брокельмана: GAL, II, стр. 300.

с помощью своего христианского населения призвана была сыграть впоследствии огромную роль в новоарабском возрождении. Отметим более полудесятка таких христианских работ <55>.

1) Маронитский патриарх Стефан ад-Дувейхий второй половины XVII в. составил «Историю маронитов», где важнее всего изложение событий, близких к его времени [56]. Ранняя история маронитства очерчена у него недостоверно [57].

2) Православный антиохийский патриарх Макарий тоже XVII в. (избран в 1648 г., ум. в 1672 г.), о путешествии которого за милостыней на Русь и в другие православные страны будет речь ниже, озаботился об истории православной Антиохийской патриархии, главным образом от того времени, когда патриаршую кафедру пришлось перенести из Антиохии в Дамаск, т. е. с XIII в. и вплоть до своей поры, до XVII в. Эта его история патриархов дошла до нас отчасти в обработке его сына, архидиакона Павла Алеппского, того же XVII в.[58], отчасти в более позднем элаборате Мих. Брека (ок. 1767 г.) [59].

3—4) Неизвестно чье «Повествование об унии в Сирии» — очень характерная история приезжей хитрой, неразборчивой в средствах католической пропаганды среди православных арабов Северной, или алеппской Сирии. Составлена она во второй четверти XVII в.[60]. Потом это православное «Повествование об

<[55] Теперь имеется специальный многотомный труд Г. Графа по истории христианско-арабской литературы (см. «Библиографию»). О писателях XVI—XVIII вв. подробно сказано в тт. III—IV.>

[56] Напечатана «История маронитов» Стефана ад-Дувейхия в Бейруте в 1890 г.

[57] В 1690 г. с патриархом Дувейхием вел на Ливане продолжительные беседы путешественник де ля Рок (см. *Voyage*, t. II, стр. 119—120; стр. 12—13). Преимущественная часть этого II тома путешествий де ля Рока посвящена вопросу о происхождении маронитов, якобы искони бывших католиками, и здесь переданы воззрения Дувейхия и еще одного римского питомца Ф. Наирона, который свои тенденциозные трактаты о маронитском происхождении напечатал в Риме (Dissertatio, 1679; Enoplia, 1694).

[58] Русский перевод «Истории антиохийских патриархов» в обработке Павла Алеппского поместил Г. Муркос в приложении к V вып. своего перевода *Путешествия Макария*, стр. 177—197. По-арабски опубликовал Константин Баша (Хариса-на-Ливане, 1912) в виде оттиска из духовного журнала «Ал-Масарра», с комментариями, под заглавием: «Нухба» и т. д.

[59] Еп. Порфирий Успенский в своем *Востоке христианском* (отт. из «Трудов киевской духовной академии», 1874—1876) дал перевод (не непосредственно с арабского текста) как православного сочинения Мих. Брека (ок. 1767 г.), так и аналогичного униатского сочинения Иоанна Жами (1756), и составил на их основании свое собственное исследование. Перевод из Брека был сделан для Порфирия очень плохо. Например, у Брека ясно сказано (я пользовался текстом рукописной библиотеки Салима Шхаде): «Патриарх Макарий написал книги, которых до того времени не было на арабском языке, только на греческом». А у Порфирия (стр. 97) читаем нелепость: «Макарий написал книги, но не на арабском, а на греческом языке, однако сам он перевел их по-арабски». Фраза эта опровергается не только справкой с арабским оригиналом, но и тем фактом (известным из путешествий Макария), что этот араб-патриарх едва-едва понимал по-гречески.

[60] По-русски «Сказание об униатах сирийских» издал еп. Порфирий Успенский в «Трудах киевской духовной академии», 1874, IX. С римско-католи-

унии» дополнялось фамильными записями, или хроникой православной семьи Буструсов XVIII в. и извлечениями из летописи княжеской ливанской династии Шихабов, или «Ш[и]хэбов» (под властью которой находился и порт Бейрут); наконец, включена была сюда существенная часть из истории про (симпатичного) Дахира Аккского второй и третьей четверти XVIII в. и из истории про (зверского тирана и Наполеонова врага) Джаззара Аккского второй половины XVIII и начала XIX в. В таком виде вся эта православная компиляция получила совсем неточное название: «История бейрутских епископов», хотя на деле все сведения о бейрутской митрополии втиснуты сюда совсем неорганически [61].

5) «Летопись Шхэбов» дошла до нас и отдельной книгой [62].

6—7) Отдельно сохранились также монографии про обоих аккских владетелей: «История про Дахира» и «История про Джаззара» [63].

8) Наконец, как последнее, заключительное произведение в этой христианской сирийской историографии может быть еще названа хроника Сирии XVIII — нач. XIX в. уроженца Акки (род. ок. 1780 г.) Михаила Саббага, который присоединился к Наполеону во время его египетской экспедиции и кончил жизнь уже в Париже (1816) [64].

Некоторое историческое значение имеют немногочисленные мусульманские описания путешествий (на богомолье в Мекку и к разным святым тюрбе, по делам в Стамбул) XVI—XVIII вв., хотя в общем надо признать, что они достаточно бесцветны [65]. Наиболее ценное — христианское, мусульманам не-

---

ческой точки зрения католическая пропаганда в Сев. Сирии за время 1627—1700 гг. освещена в статье Ф. Турнебиза <*ан-Нахда*> в арабском бейрутском журнале «Ал-Машрик» 1912.

[61] Рукопись *Мухтасар та'рих ал-асакифа* имеется в моей коллекции арабских рукописей. Анализ компиляции и обширные извлечения из нее, в русском переводе, я издал в III томе московских «Древностей Восточных» под заглавием «Из бейрутской церковной летописи».

[62] В окончательной редакции князя Хайдара Шхэба (уже начало XIX в.) эта ливанская хроника (*Та'рих*) издана и печатно (Бейрут, 1900).

[63] По рукописям бейрутского книгохранилища университета св. Иосифа (иезуитского) как «Историю Дахира», так и «Историю Джаззара» обширно использовал о. Ламменс во II части своей работы *La Syrie.* Ламменс определенно отмечает, что имена авторов обеих биографий неизвестны (vol. 2, стр. 104, 127).

[64] Комментированное издание, предпринятое о. Константином Башею, по-арабски <Саббаг, *Та'рих Захир*>, но с французским параллельным заглавием: «M. N. Sabbagh — Histoire du cheikh Daher el-Omar ez-Zeidani, gouverneur d'Acre et du pays de Safad» (Хариса-на-Ливане, 1935, 184 стр.) в серии «Documents inedits pour servir a l'histoire du patriarcat melkite d'Antioche», IV.

[65] Г. Флюгель, который в *Einige Handschriften der Refâja* (стр. 651—696) изложил объемистые «хождения» известного суфия Абдалгания Набулусского последней четверти XVII в., дал им характеристику, приложимую и к другим путешествиям такого же рода: набожный пилигримский интерес автора только к святости и внешнему виду посещенных местностей ведет к тому, что

известное «Путешествие Макария» православного патриарха антиохийского 1654 г., который, как уже упоминалось выше, ездил за денежным пособием для своей арабской церкви в православные страны: в Молдавию, в землю казаков (уже свергнувших с себя польское иго благодаря восстанию Хмельницкого) и в Московию времен царя Алексея Михайловича и патриарха Никона [66]; десять лет спустя посетил он и Грузию [67]. Составил описание первого путешествия спутник и сын патриарха, диакон Павел Алеппский, крайне простым арабским языком, сплошь да рядом с крупными вульгаризмами в духе арабского наречия Сирии [68], которые не свидетельствуют о высокой книжной образованности у автора; но автор очень наблюдателен, умеет подметить и записать интересные бытовые черты посещенных народов (молдаван, казаков, московов), не пропускает рассказать с подробностью и те крупные политические события, свидетелем которых ему пришлось быть во время проезда, и потому «Путешествие Макария» заняло прочное место как исторический источник XVII в. у историков русских, украинских, румынских. Второе путешествие по Грузии 1664 г., описанное, по-видимому, уже не Павлом, а самим патриархом Макарием, обрисовывает чудовищную грубость нравов и грузинского духовенства, и грузинского дворянства XVII в.

Зато общая география в упадочной арабской лите-

он забывает хотя бы намекнуть на величину святого места, на расстояние его от других мест, на характер дороги между ними, на нравы населения и их историю и т. п. (стр. 652). Гильдемейстер, излагая содержание так называемого среднего путешествия Абдалгания из Дамаска в Иерусалим 1690 г. (*Reise*, стр. 385—400), указал, что оно внимания заслуживает собственно лишь сообщениями очевидца о тогдашнем состоянии той или иной общеизвестной святыни, и излагать «хождение» с подробностями было бы утомительно, würde ermüdend sein (стр. 393). Отдельные мелочи, конечно, всегда сохранят свою ценность, и, например, Ш. Шефер, издавая *Сафар-наме* Насир-и Хусрау XI в., в подстрочных комментариях привел (57—58) Абдалганиево сообщение о добывании асфальта из библейского Мертвого моря.

[66] *Путешествие Макария* перевел на русский язык Г. А. Муркос. В 1898 г. из-под Дамаска А. Е. Крымский вывез несколько отличный арабский оригинал и на его основании издал к труду Г. А. Муркоса дополнение: Крымский и Олесницкий, *О старейшем* [так тогда казалось] *списке путешествия Макария*. Потом нашелся более старый список; см.: Крачковский, *Рукописи Григория* IV, стр. 17, № 33. — Теперь <1930—1933 гг.> в парижской серии «Patrologia Orientalis» издается и арабский текст и французский перевод Radu, *Voyage*. Так как работающий над изданием — румын, едва ли могущий использовать историческую русскую научную литературу, то можно опасаться, что у него недурно будет обработана только начальная часть путешествия, касающаяся пребывания патриарха в Молдавии, в противность остальной части, главной, касающейся пребывания в земле казаков и в Московии.

[67] Описание путешествия патриарха Макария в Грузию издал и перевел П. Жузе в «Православном Собеседнике», 1905.

[68] Иногда, например, у Павла Алеппского отсутствует *н* в глагольном окончании *-ӯна* (он способен написать «йактубӯ» вместо «йактубӯна»); вместо ожидаемого литературного «мугаттāт» («покрытая») он пишет «мугаттāйа» и т. п.

ратуре XVI—XVIII вв. опустилась до самого низкого уровня. Она застыла на системе Птолемея и не двигалась вперед. Вообще такова была тогда у арабов судьба всех наук точных. Астрономия и математика перестали развиваться,— и это в эпоху Коперника, Галилея, Ньютона, Лапласа и великих математиков французской школы. Космография не переставала быть собранием старых басен, выработавшихся в средние века. Естественные науки оставались в детском состоянии, техника — тоже. Одним словом, в области реальных наук литературный упадок ощущался сильнее, чем во всякой иной области. Ученые старались хоть не растерять прежних, средневековых сочинений. Огромная библиографическая работа Хаджи Халифы, архитрудолюбивого, очень ценимого в европейской ориенталистике турка XVII в., который писал эту свою многолетнюю кропотливую работу по-арабски, а не на родном языке, помогала «раскрывать сомнения касательно заглавий книг и научных отраслей» [69].

Что касается изящной словесности XVI—XVIII вв., то и она совсем оскудела в содержании и, не переставая поддерживаться обильным роем довольно бездарных стихотворцев, свелась к беспомощному подражанию старым образцам с их давно изжитыми темами и приемами. Подлинную поэзию заменило риторическое стихотворство. Много трафаретной пошлости имеется и в религиозно-мистической лирике, хотя, правда, там можно иногда уловить искренние прочувствованные ноты, стон исстрадавшегося сердца и нетрафаретные едкие эпиграммы на богатые и власть имущие классы; за стихи последнего направления авторы по временам получали плату побоями [70]. Прибыльнее всего была, разумеется, поэзия у разных владетельных, вельможных или богатых меценатов. Касыды придерживались избитой формы античного доисламского и раннехалифатского стихотворства с псевдоклассическим притворно-бедуинским настроением. Восхваляемых же меценатов — деятелей XVI—XVIII вв. сравнивали в касыдах, ничтоже сумняшеся, с известными меценатами давнопрошедших славных халифских времен; и если, например, в сирийском Триполи XVI—XVIII вв. группа поэтов-панегиристов ютилась возле своих местных феодальных эмиров и получала от них более или менее щедрые подарки за

[69] Именно так и озаглавлен библиографический свод Хаджи Халифы: *Кашф аз-зунун ʻан асами-л-кутуб ва-л-фунун*. С латинским переводом и указателями (в 7-м томе) издал Г. Флюгель. В дешевом и изящно-опрятном двухтомном издании константинопольском (1310/1893), напечатанном, конечно, без латинского перевода, отсутствуют Флюгелевские указатели, и оттого это цареградское издание лишено по меньшей мере половины той научной ценности, какую имеет издание Флюгеля.

[70] Суфий Абдалганий Набулусский (Сихемский, 1641—1731; он выше был уже дважды упомянут как всесторонний мистический писатель и как путешественник-пилигрим) не сразу был признан за святого, которому все прощается: сперва он жестоко был избит толпой за свои стишки.

свое стихотворство, то историк современных ему литературных деятелей дамаскинец Мухиббий преспокойно сравнивал этих эмиров с Бармакидами, знаменитыми везирами знаменитого халифа Харуна ар-Рашида [71].

Прозаическая беллетристика сколько-нибудь высокого литературного характера в упадочную эпоху османского владычества не развивалась. Вместо того известную силу своей жизненностью, далеко не безынтересной для историка литературного развития, приобрела беллетристика вульгарная. простонародная («Повесть про Антара», «1001 ночь» и пр.), на которую тогдашние образованные арабские писатели взирали свысока, пренебрежительно. В большинстве эта простонародная, скажем «лубочная», литература была не нечто новое; выработалась она не в XVI—XVIII вв., а еще при мамлюках и отчасти даже во времена крестовых походов; корнями ж своими она заходит и в более глубокую даль. При турках же XVI—XVIII вв. как раз она и не стала дышать мертвечиной, как раз она, а не что иное, услаждала простонародные массы, и не переставала она находить для себя своих вульгарных интерпретаторов-исполнителей на улицах, базарах, в кофейнях в лице профессиональных уличных рассказчиков и декламаторов (типа, сказали бы мы, «скоморохов»). Это старинное простонародное литературное наследие и при турках не оскудевало; оно приобретало еще дальнейшие простонародные наслоения и превращалось как бы в фольклор (который, кстати сказать, преблагополучно дожил и до <первой> мировой войны XX в. и пережил войну).

Такой живучей простонародной литературе, продолжавшей бодро развиваться в упадочную эпоху османского владычества, следует посвятить особую обширную главу.

---

[71] Мухибби, *Хуласа,* 1284/1867, IV, стр. 17. О Мухиббии (ум. в 1699 г.) см. у нас выше, стр. 42, в замечаниях об упадочной филологии.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Сохранность и процветание простонародной арабской литературы в XVI — XVIII вв.

I

Сказочники-профессионалы, их репертуар и исполнение

Европейские путешественники с начала XIX в. записали довольно много сведений о простонародных арабских романах и сказках, о их хранителях и декламаторах-исполнителях.

Уж и та научная французская экспедиция, которая сопровождала Наполеона во время его похода в Египет 1798—1799 гг., с интересом отметила этих деятелей простонародной словесности. Академик (член Института) директор центрального музея искусств в Париже В. Денон в своем известном описании «Египет во время походов генерала Бонапарта», выдержавшем несколько изданий в течение самого короткого времени [1], дал сжатую, но меткую характеристику репертуару арабских сказочников, которую сейчас же подхватили все европейские читатели [2]. Денон подчеркнул смелость фантазии, необычность ситуаций, интересную запутанность интриги арабских уличных повестей, «которая делает развязку, казалось бы, невозможной, а тем не менее история всегда благополучно кончается самым естественным образом, ясно, удовлетворительно». Отметил Денон и горячую любовь арабского народа к своим профессиональным рассказчикам и готовность слушать одну и ту же знакомую повесть по нескольку раз, потому что каждый рассказчик умеет специально оттенять ту или другую сторону повествования: у одного наилучше выходят сцены чувствительные и любовные, другой выразительнее всего передает сцены сражений, опасностей и страшных последствий боя, третий удач-

[1] Denon, *Voyage*, 3 т. (Париж, 1798—1802) с многочисленными таблицами гравюр; 4-е изд. (малого формата) 1803 г.

[2] И по-русски были немедленно переведены соответствующие страницы. В карамзинском сборнике «Пантеон иностранной словесности» (М., 1798, ч. III, стр. 247—250) помещено: «Нынешние арабские сказочники, поэты и мудрецы из нового египетского путешествия гражданина Денона» (то же во 2-м изд. «Пантеона», М., 1818). Помещены также «Нынешние арабские сказочники. Из нового египетского путешествия гражданина Денона» в карамзинском журнале «Вестник Европы» (1802, ч. V, стр. 183—185). <Точнее, перевод Карамзина из Денона впервые был напечатан в «Вестнике Европы» и лишь впоследствии помещен во 2-м изд. «Пантеона».>

нее всех насмешит слушателей комическим элементом. Поэтому араб всегда охотно слушает одну и ту же повесть, все равно как парижане ходят в театр по нескольку раз на знакомую пьесу с целью посмотреть и оценить игру разных актеров в одной и той же роли. Сказка заменяет арабу спектакль [3].

Вскоре после «Путешествия» Денона, когда Египет легко уж открылся для интеллигентных европейцев благодаря реформаторской деятельности Мухаммеда Алия, последовали в европейской литературе более подробные данные о простонародной арабской словесности этого рода. Нам достаточно будет остановиться на двух-трех выразительных сообщениях около первой четверти XIX в., чтобы дать ясное представление и о профессиональных «литераторах» простонародного типа нач. XIX в. и, ретроспективно, о давнишнем живом отношении народа к этой, скажем, «лубочной» литературе в течение предыдущих XVIII и XVII вв., когда устарелая классическая литература испытывала агонию медленного умирания.

Один из долголетних европейцев-пособников египетского государя-реформатора Мухаммеда Алия, начиная с 1822 г. директор главного врачебного управления всего Египта, А. Б. Клот-бей, ученый наблюдательный француз, для которого Египет сделался второй родиной, издал в 1840 г. всестороннее двухтомное описание этой уже родной для него страны [4] и посвятил особую главу [5] простонародной арабской литературе. Главным образом Клот-бей остановился на «народных романах, которые, переходя из уст в уста, из рода в род, рассказываются и слушаются народом». Отметив, что они имеют и письменную обработку, Клот-бей говорит [6]: «Все эти романы читаются наизусть сказочниками, составляющими особое сословие» (Клот-бей забыл прибавить, что и в Египте и во всех землях Османской империи ходовое общее название для них — «меддахи», букв. «хвалители»). Они разделяются на многие классы, из которых каждому приходится всю свою жизнь рассказывать только одну повесть. Самый многочисленный класс — *шу'ара'* (поэты) [7], рассказывающие похождения Абу Зейда (т. е. *Бану хилал*); в Каире есть около полусотни шу'ара'. За ними следуют *мухад-*

---

[3] Denon, *Voyage*, 4 éd., t. 1, стр. 315—318.

[4] Clot-bey, *Aperçu*. Имеется и русский перевод А. Краевского: Клот-бей, *Египет*, ч. 1, LXXI, 277 стр.; ч. 2, 439 стр.

[5] Clot-bey, *Aperçu*, t. II, стр. 64—75; то же в гл. VI, § 8.

[6] Там же, t. II, стр. 67—68. Так как *Aperçu* Клота-бея печаталось без авторской корректуры в далекой Бельгии, то оказались в нем опечатки, которые в арабских именах перешли и в перевод. По русскому переводу А. Краевского см.: ч. 2, стр. 58—59; в переводе есть и свое собственное неприятное искажение арабских слов и имен: французская транскрипция *ch* (*ш*) переведена через *х*, а *z* (*з*) через *ц*. Отрывок «Арабские рассказчики» самостоятельно переведен был из Клота-бея по-русски тремя годами раньше в «Северной Пчеле», № 224.

[7] К сожалению, на Востоке «ша̄'ир» (мн. ч. «шу'ара̄'») значит и специально «нищий поэт».

дисы (рассказчики историй), пересказывающие роман про аз-Захира (Бейбарса), и, наконец, *'антарийййа*[8], или труверы Антара.

«Обыкновенно сказочники рассказывают свои истории у дверей главных кофеен, преимущественно вечером в праздничные дни. Сказочник, сидя на возвышении, с которого видит он у ног своих толпу внимательных слушателей, повествует свой роман и напевает заключающиеся в нем стихи, причем подыгрывает себе на небольшом однострунном инструменте, несколько похожем на контрабас. Восхищенные слушатели, расположившись вокруг него на коврах и циновках, курят трубки и прихлебывают кофе, не сводя глаз со сказочника, который выражением лица своего, оттенками голоса и телодвижениями дополняет рассказ и усиливает его драматическую занимательность. Чем многочисленнее будет собрание, тем живее мимика сказочника. Иные сказочники в жару энтузиазма прибавляют к повести собственную импровизацию. По окончании сказки сказочник получает от содержателя кофейни небольшую денежную плату и потом идет с тарелкой собирать деньги со слушателей. Платить ему никто не обязан, но некоторые в меру того удовольствия, какое доставил им бедный рапсодист, изъявляют ему свое одобрение, положив на тарелку несколько пара».

То, что передал Клот-бей и прочие[9] о сказочниках в Египте, другие сообщают про этих представителей народной литературы в Сирии. И там подходящее место для их «литературной» деятельности, разумеется, кофейни,— но не только кофейни. Знаменитый французский поэт Ламартин в своем «Путешествии по Востоку 1832—1833» (Париж, 1835) сообщил свои впечатления от «Романа про Антара» прежде всего тогда, когда коснулся своего стояния на биваке под Иерусалимом. Среди его наемных дамаскинцев-конюхов (саисов) нашлись знатоки романа, и прочие спутники при всяком удобном случае наслаждались, вперив взоры в рассказчика, его повествованием, если днем — то под тенью ветвистого оливкового дерева, если вечером — то у костра. Они комфортабельно подстилали для себя на земле привезенные дамасские циновки и покуривали табак из наргиле. Изредка можно было слышать из их уст легкий ропот одобрения, а иногда они сжимали руки над головами и, слегка голову склоняя, восклицали: «Аллах! Аллах!»[10], в смысле «Как хорошо!» или в смысле «Браво!»[11]. Ламартин прибавляет[12], что среди дыма кальянов-наргиле ему чудилась

[8] Есть и другая форма мн. ч.: *'ана̄тира.*

[9] На первом месте среди них должен быть назван превосходный знаток Египта Лэн (Lane, *Manners,* vol. II, стр. 149 и сл.).

[10] Lamartine, *Voyage,* t. 2, стр. 264—265.

[11] И теперь «браво!» выражается для артистов по-прежнему в форме протяженного «Аллааах!». Но уже пошло в ход и европейское «браво!», иногда доарабизированное в виде: «браво 'алейк!» (т. е. «браво тебе!»).

[12] Lamartine, *Voyage,* t. 2, стр. 267.

фантастическая атмосфера сказочно-волшебных снов и думалось, что даже кони их лагеря, понурив головы, внимательно слушают монотонно журчащий рассказ. Находясь в прибрежной Сирии, в Бейруте, Ламартин наблюдал сказочников и толпу слушателей в тени какого-нибудь сикомора (джуммайза) вблизи источника; люди, усаживаясь на земле, и тут подстилали под себя циновки; они попивали то чашечку кофе, то свежую воду из источника и готовы были, особенно в праздник, без конца слушать и слушать des histoires merveilleuses <«удивительные истории»> [13].

Два эти писателя, ученый врач Клот-бей и романтик-поэт Ламартин, дают вполне достаточное понятие об обстановке, в которой тогда сбереглась и дальше развивалась эта полуискусственная полуфольклорная беллетристика. Не может быть ни малейших сомнений, что в предыдущие столетия, в век упадка прочих отраслей арабской науки и письменности, она, эта литература, так сказать, лубочников-скоморохов, пользовалась такою же любовью арабского демоса, как и в начале XIX столетия, да даже и в наши дни, и, в противоположность высококнижнической омертвевшей письменности, хранила в себе живые ростки, залог будущего более высокого развития [14].

На некоторых произведениях этой вульгарной арабской словесности, характерной (как показывает число сохранившихся рукописей) для арабских литературных переживаний в XVI—XVIII вв., и особенно в XVIII в., следует остановиться внимательнее: для историка новой арабской художественной литературы они внимания заслуживают.

II

а) Рыцарско-исторический простонародный роман про бедуинского богатыря Антара. Неисторические наслоения на нем (сношения Антара с шахами Сасанидами и императором Ираклием, завоевание Рима); отражение крестовых походов. Записи народного текста антариев XII в. Предполагаемая редакция XVI в., отразившаяся в богатырской истории Раммаля (1550-е годы) о неслыханных подвигах султана Селима Грозного начала XVI в. Дальнейшее разбухание богатырской повести. Знакомство Европы с «Антаром»; восторги Ламартина (1830-е годы), особенно

---

[13] Там же, стр. 315.

[14] Об огромном продолжающемся влиянии этих произведений («Бану хилаль», «Антар», «Захир Байбарс», «Сайф», «1001 ночь» и др.) на «научное» мировоззрение нынешнего среднего египетского читателя не из мудрствующих, см. картинные сведения в автобиографической повести Таха Хусейна «Дни», пер. Крачковского, стр. 77—82.

перед картиной смерти героя. Высочайшая оценка повести у Коссена де Персеваля (1830-е годы) и у др. У авторитетного теоретика искусства И. Тэна (конец 1865 г.). Новейшее французское сравнение (1902) арабского романа про Антара с историческими романами Дюма. «ʻАнтар» на парижской сцене в XX в. Эстетическое влияние «Антара» в России: фантазия О. Сенковского (1833) и музыкальная симфония Римского-Корсакова; пьеска «Антар» на московской сцене (1880)

В глазах европейских исследователей наиболее художественным из простонародных арабских романов является *Сират ʻАнтар* — очень длинная богатырская «Повесть про Антара», рыцаря-мулата VI—VII вв., который был сыном кочевого арабского шейха и черной невольницы и предназначался остаться рабом, но за свою богатырскую силу и храбрость сделался в минуту крайней опасности для всего племени полноправным членом племени. Несмотря на целую систему коварных препятствий со стороны завистников, особенно дяди, будущего тестя, Антар в конце концов добился женитьбы на своей двоюродной сестре, горячо любимой Абле, после чего совершил еще длинный ряд геройски-выдающихся военных подвигов.

Антар невыдуманная личность. Герой этот действительно существовал в доисламской кочевой Аравии и погиб, быть может, около 610 г., т. е. совсем незадолго до проповеди пророка Мухаммеда, или, быть может, на несколько лет раньше. Он автор одной из семи прославленных стихотворных *муʻаллак,* которая начинается тоской по недоступной для него Абле; чтобы Абла поняла, насколько он достоин ее любви, Антар в муʻаллаке рассказывает о своих доблестных подвигах[15]. Он же автор более коротких воинственных лирических стихотворений, которые впоследствии иногда играли ободрительную роль запевных военных декламаций перед сражением в бурной военной исламской обстановке I в. хиджры. Мы можем прочитать у арабских историков, что во времена омейядского халифа Абдалмалика, когда однажды перед боем не слышно было никаких воинственных декламаций, сочиняемых по обычаю нарочно для данного боя, то военачальник спросил солдат: «А где же сказители (*куссас*)?» И так как ответа не последовало, то он спросил: «Ну, так где же те, которые знают на память стихи Антара?»[16] То есть:

---

[15] По-русски см. у меня большую главу «Антара Абсийский» в *Арабской литературе,* стр. 198—212. Там приведена и обильная европейская библиография и сообщена в русском переводе значительная часть Антаровой муʻаллаки. Научнейший полный перевод Т. Нёльдеке в *Fünf Moʻallaqat* (стр. 15—22).

[16] «Кала: Айна-л-куссасу? фа лам йуджиб ахадун. Сумма кала: Айна ман йарви шиʻра ʻАнтарата?» (См. в отделе событий 77/696 г. у Табария, египетск. изд., VII, стр. 246; у Ибн ал-Асира, египет. изд., IV, стр. 175—176; то же в изд. Торнберга, IV, стр. 341).

пусть вперед выходят они и возбуждают воинскую храбрость антаровскими стихотворениями. Сведения о жизни этого, подлинного Антара, помимо тех, которые заключаются в его собственных стихотворениях, записали из народных уст, так гласит литературное предание, филолог времен халифа Харуна ар-Рашида Асма'ий (ок. 739—831 г.) и некоторые другие приблизительно тогда же. В какой степени эти сведения, записанные от бедуинов двести лет спустя после смерти Антара, соответствовали подлинной истории, мы сказать не можем, потому что биографические записи об Антаре Асма'ия или иных ранних филологов, сколько известно, до нас не дошли. Восходящие к ним отделы об Антаре в историко-литературных антологиях *Китаб аш-ши'р* IX в., *'Икд* — литературное «Ожерелье» IX—X вв. и *Китаб ал-агани* — «Книга песен» X в. содержат в себе явно легендарные наслоения [17]. Все же их историко-литературные данные как-никак могут еще считаться «историей».

А в простонародном «Романе про Антара», куда внесены почти все крупные лица и события доисламского времени, история, как говорится, безбожно поставлена вверх ногами. Написан этот длинный роман, однако, очень занимательно, и читатель может с неослабевающим интересом, хотя бы и без доверия, следить, например, за выведенными в романе государями-меценатами приевфратской Хиры и их литературным кругом. Антар, по ходу романа, отправляется сюда, на Евфрат, за особенно редкостной породой верблюдов, исполняя злокозненное задание родичей своей возлюбленной Аблы [18]. Попадает Антар, по роману, и в Иран; он имеет сношения с шахом Хосровом I Ануширваном (ум. в 579 г.), шахом Ходавендом (т. е., очевидно, Хосровом II Первизом, 590—628) и с шахом Кавадом-Шируе (628). Помогает Антар и императору Ираклию в его борьбе против франков, при этом оказывается он и в Сирии, и в Константинополе, и в Европе (побеждает испанского короля Сант-Яго, освобождает Рим от Боэмунда). Кстати сказать: Коссен де Персеваль (1833), хотя вообще высоко ценил художественную сторону «Романа про Антара», высказался по поводу заморских походов Антара, что это — самая слабая часть романа [19]. Однако совсем обарабившийся путешественник Ветцштейн (1857) сообщает, что, когда он вместе с профессиональным рассказчиком антарием навестил палатку одного бедуинского шейха и спросил, какой эпизод из *'Антара* желает хозяин послушать, шейх поспешно заявил: «Пусть расскажет, как Антар воевал вместе с византийским (римским) императором и побывал в Константинополе!» [20]. Для истого араба, как видно, эта часть

[17] Главу об Антаре из *Китаб ал-агани* полностью перевел Перрон (*Histoire d'Antarah*).

[18] Эта часть имеется и во французском переводе: Dugat, *Antar en Perse.*

[19] Caussin de Perceval, *Notice*, стр. 100.

[20] Wetzstein, *Der Markt in Damaskus*, стр. 494.

«Повести про Антара» была вовсе не слабее других частей, а напротив — наиболее, пожалуй, интересная. Заслуживает внимания факт, что в рассказах о подвигах Антара против франков франки носят на груди нашитый крест, т. е. это крестоносцы. И имена их — славные крестоносные: Боэмунд, Жофран. Как раз Антиохию и Дамаск осаждает, по роману, Жофран, т. е. явно Жоффруа или Готфрид Бульонский; да и сын самого Антара, прижитый им от франкской принцессы, носит то же французское имя Жофран (Жоффруа).

Подобные факты, еще отсутствующие, конечно, в историко-литературной «Книге песен» X в., наводят на мысль, что первая письменная редакция известной нам фольклорной *Сират ʽАнтар,* пусть совсем еще короткая и неполная, могла бы относиться ко времени крестовых походов. Позволительно поверить определенно высказанному сообщению биографического словаря медиков и философов Ибн Аби Усайбиʽи XIII в., что «кана йактубу ахадиса ʽАнтара-л-ʽАбсиййи» — «записывал предания об Антаре-абсийце» один ученый дамасский медик, философ и поэт XII в., когда он только что начинал свою писательскую карьеру («фӣ аввали амри-хи»); за это писатель так и остался известен («сара машхуран») под прозвищем ʽантари,— т. е. под тем профессиональным именем, которое и доныне в Сирии и Египте носят простонародные специалисты-рассказчики романа про Антара [21]. К сожалению, в чем собственно могла заключаться литературная работа этого антария XII в. в деле оформления «Романа про Антара», этого из словарного сообщения не видно. Вероятно, он, уже несомненно знакомый с историко-литературными сведениями о поэте Антаре, которые прочитать он мог хотя бы в *Китаб ал-агани* X в., пополнял эти старолитературные сведения своими собственными записями из ходячих устных народных преданий тех стран, где шла борьба с крестоносцами, т. е. Сирии и Египта XII в. Сумел ли он сверх того средактировать и старые литературные, и новые фольклорные материалы в одну общую, более или менее округленную повесть, не ясно. Выражение биографического словаря: «он записывал („кана йактубу“, а не прямо „записал“, не „катаба“) предания об Антаре» едва ли указывает на доведение де-

---

[21] См.: Ибн Аби Усайбиʽа, стр. 290—297. Имя этого медика (ʽантария) — Абу-л-Муʼайяд Мухаммед ибн ал-Муджаллий ибн ас-Саиг ал-Джазарий. Слово «саʼиг» значит «золотых дел мастер», каковым, вероятно, и был дед этого ученого поэта, живший, судя по прозвищу «джазарий», где-то в Месопотамии, например, в антикрестоносном спорном пункте Мосуле. Извлек заметку о нем из словаря Ибн Аби Усайбиʽи (тогда еще неизданного) и издал с французским переводом впервые Хаммер (*Sur l'auteur,* стр. 386—388). См. также у Вюстенфельда: *Geschichte der arabischen Aerzte,* № 172. См. также мою обработку Клаустона: *Народнi казки,* стр. 99, в главе «Арабська повiсть про Антара» (стр. 97—105). Образчики стихотворений этого ученого Абу-л-Муʼайяда антария, помещенные в словаре, показывают, что он был поэт, чуткий к природе и ее красотам.

ла до литературного конца, на создание более или менее законченного и связного литературного целого. Рукописей же *Сират ʽАнтар,* которые с точностью позволили бы решить вопрос, мы не имеем не только от эпохи крестовых походов, но, по-видимому, даже от эпохи мамлюкской, т. е. XIII — нач. XVI в.[22]

Слабое косвенное указание на существование целостной «Повести про Антара», по крайней мере, хоть в XVI в. дает нам своей литературной деятельностью Ибн Зунбуль Раммаль. Писал он в 1550-х годах, в победоносное царствование Сулеймана Великолепного, состоял на османской службе в военном ведомстве и задумал написать героическую историю предыдущего султана-героя Селима Грозного, который в 1517 г. блестяще покорил Египет, восторжествовав над доблестными воинами-мамлюками, и совершил после того еще другие подвиги. Человек был Ибн Зунбуль несомненно образованный, с безусловно литературным навыком или уменьем, писатель если не высокой руки, то во всяком случае средней[23]. Он легко мог бы пойти проторенными стезями общеизвестных вычурных историков-панегиристов, каковы, например, Утбий XI в. (восхвалитель-десписатель Махмуда Газневидского, завоевателя Индии), или как Имададдин-Испаханец (цветистый историк славного врага крестоносцев Саладина). Однако Ибн Зунбуль предпочел[24] составить такую героическую историю Селима Грозного, которая всецело напоминает своим стилем и приемами известную нам «Повесть про Антара» и другие вульгарные рыцарские романы.

---

[22] Хаммер указанную нами заметку *Sur l'auteur* кончает словами: «Достаточно взглянуть на первую половину рукописи венской императорской библиотеки — и убедиться, что даже эта рукопись насчитывает по меньшей мере 400—500 лет» (стр. 388). То есть она, по Хаммеру, писана в XV—XVI вв. Эта датировка вполне произвольна, и скорее уж можно говорить разве только о XVI в., не раньше.

[23] Прозвище Ибн Зунбуля «Раммаль» намекает, правда, что житейскую свою карьеру начал Ибн Зунбуль довольно скромно, вовсе не аристократически. «Рамль» по-арабски значит песок, а «раммаль» — это уличный астролог, гадающий гороскопными чертежами по песку. Профессия не редкая, своего рода благородный способ нищенствовать. В каждом сколько-нибудь населенном городе (не исключая и такого европеизированного, как Бейрут в Сирии) легко увидеть где-нибудь на перекрестке или у входа в «маншийе» («общественный сад») сидящего на земле «раммаля»; перед ним расстелен платок, на платке насыпан тонкий слой песку, и астролог-раммаль держит в руке палочку, чтобы, дождавшись клиента, чертить ею на песке разные звездочетные гороскопные фигуры и за недорогую плату по ним прорицать будущее. Ремесло вульгарное; но Ибн Зунбуль сумел написать и псевдонаучные трактаты о гадании «рамль» («рафли», сказали бы по-древнерусски), с изложением «научных» звездочетно-гадательных правил, и как-никак в трактате Ибн Зунбуля есть известная наукообразность. Ему же принадлежит еще один научный труд — всеобщая география, под заглавием «Царский гостинец» (см.: Ф. Вюстенфельд, *Die Geschichtschreiber,* стр. 239—240, № 523; GAL, II, стр. 298—299).

[24] Полагаем, сделал это сам Ибн Зунбуль, а не какие-нибудь переделыватели его произведений.

Одно из двух: или Ибн Зунбуль в бытность свою раммалем-ворожеем успел чересчур наслушаться устных рассказчиков «антариев» да иных «мухаддисов» египетских кофеен и решил подражать им письменно — или (это гораздо правдоподобнее) облечение простонародного героическо-рыцарского фольклора в связную письменно-литературную форму эпопеи оказывалось в XVI в. настолько уж установившимся явлением, что ее применить и для новой богатырской темы не колебался даже «всамделишный» писатель, поскольку он не очень стремился всегда оставаться достойным горделивого цеха напыщенных, строгих пуристов-классиков, резко отмежевывающих себя от «черни непросвещенной» [25].

Если, таким образом, мы более или менее смеем в XVI в. считаться с простонародной «Повестью про Антара» как с установившейся письменно-литературной величиной, то это еще не значит, что она после того не получала новых наращений. Наоборот, благодаря профессионалам-антариям *Сират ʽАнтар* не переставала, и до сих пор не перестает, разрастаться в своем объеме. Разбивается она то на 32 части, то даже на 45; бейрутское издание более короткой редакции (1871) представляет собою только десять томов, но это выходит почти 5660 печатных страниц [26].

В Европе «Повесть про Антара» сделалась известна в течение первой половины XIX в. несравненно более, чем все прочие простонародные арабские романы этого героического рода. Содействовало этому большое число переведенных извлечений из *ʽАнтара,* сперва около одной трети романа в четырехтомном английском переводе Т. Хамильтона (1819—1820) [27], потом ча-

---

[25] Рукописи «Деяний султана Селима-хана» (*Ваки ʽат ас-султан Салим-хан*; есть и другие заглавия: «Завоевание Египта» и пр.) довольно обычны в европейских хранилищах восточных рукописей. Из описаний для нас интереснее в каталоге Британского музея Rieu, *Supplement,* № 565—566. Там отмечены и рукописи других книгохранилищ; они, впрочем, перечислены все у Брокельмана (GAL, II, стр. 298). Есть среди них стилизованные менее простонародно.

[26] У В. Шовена в *Bibliographie* (t. III, стр. 113—126) обильно показана библиография, сколько-нибудь относящаяся к «Роману про Антара», причем на стр. 117—119 перечислены рукописи и печатные издания. Разумеется, в течение сорока лет, истекших после появления труда Шовена в свет, число печатных изданий *Сират ʽАнтар* возросло. Наоборот, мало прибавилось с того времени каких-нибудь новых заметок или исследований о «Романе про Антара». Однако заслуживает внимания анализ составных частей этого романа в книжке Heller, *Der arabische Antar-roman;* сжатую суть своего исследования сообщил сам Хеллер тогда же в *Sirat ʽAntar* (стр. 478—481). Хеллер пользовался и короткими, но, по обычаю, ценными заметками Гольдциера в *Der arabische Held ʽAntar* (у Шовена не отмечена) и *Ein orientalischer Ritterroman.* Дополнительная работа того же Б. Хеллера — *Die Bedeutung.*

[27] Hamilton, *Antar,* 4 тт. Эти четыре тома охватывают жизнь героя до женитьбы. Переводчик служил секретарем в британском посольстве в Константинополе. С английского сделан трехтомный анонимный пересказ (Париж, 1819), с пометкой: «imité de l'anglais».

стями и отрывками преимущественно в «Journal asiatique» вплоть до 1850-х годов. Переводы эти были бы, вероятно, менее обильны и рисковали бы составить собою чтение лишь для сравнительно узкой группы специалистов, если бы в 1830-х гг. не сумел заинтересовать *Антаром* самые широкие круги европейских читателей вышецитированный нами Ламартин, один из величайших поэтов Франции. Он уже пользовался всемирной славой и был членом Французской академии «бессмертных», когда в 1832—1833 гг. совершил известное свое большое путешествие в святую землю и по Ближнему Востоку, по экзотической очаровательной для романтического поэта стране, впечатления от которой он, как мы видели, шаг за шагом описывал в форме художественного дневника; вышел этот дневник в четырех томах под заглавием *Voyage en Orient* [28]. О «Романе про Антара», знакомом Ламартину по английскому переводу Хамильтона [29], Ламартин внес в дневник восторженные сообщения тогда, когда стоял на биваке под Иерусалимом. Мы имели случай привести сообщение из дневника, что среди спутников Ламартина, арабов из Дамаска, нашлись знатоки этого романа и на стоянке развлекали прочих своей декламацией и напеванием стихов из романа, а слушатели, покуривая кальян, подпевали рассказчикам. И вот по этому поводу Ламартин записал в своем дневнике, что «Антар эпичен, как Гомер, жалостен, как Иов, полон [идиллической] любви, как Теокрит, премудр, как Соломон» [30]. Драгоман Ламартина, по его просьбе, сделал ему письменный перевод около полусотни страниц характерных образчиков из этой повести про Антара, и славный поэт-француз из сонма «бессмертных» издал их в конце II тома своего художественного путешествия [31], прибавляя к массе прочих высказанных комплиментов, что арабская повесть про Антара — это своего рода «священное писание» (т. е. библия) бедуина [32], способное занять европейского читателя, как Ариост, растрогать, как Торквато Тассо, и она более интересна, чем волшебная «1001 ночь» [33]. Ламартин и впоследствии вернулся к своему любимому «Роману про Антара» в особой книге: «Антар, или пастушеская цивилизация» [34]. Несмотря на научное одеяние

---

[28] Заглавие, пожалуй, в своей полноте более сложно: *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient (1832—1833), ou notes d'un voyageur, ornes d'un beau portrait de l'auteur... et d'une carte itineraire.* Страниц по 400 в каждом томе.

[29] Lamartine, *Voyage,* t. 2, стр. 262. Ламартин думал, что английская работа Хамильтона есть почти полный перевод, une traduction presque complète de ce délicieux poäme.

[30] Lamartine, *Voyage,* t. 2, стр. 264. Общей оценке романа посвящены в этом издании 1835 г. стр. 264—269.

[31] Там же, стр. 383—426, под заглавием: Fragmens du poäme d'Antar».

[32] Там же, стр. 265.

[33] Там же, стр. 269.

[34] Lamartine, *Antar* (1854; повторено в 1864 г., XXXVI и 186 стр.). Это был период, когда поэт ударился в науку и, между прочим, дал объемистую

этой книги, поэт в Ламартине остался поэтом, и здесь он отнесся к художественным красотам «Повести про Антара» совсем не с меньшим увлечением, чем во время своего романтического путешествия по Арабскому Востоку в 1832—1833 гг. К числу мощно драматических мест он относил картинную сцену смерти Антара, поражавшую воображение не только его одного[35]. Когда Антар, так повествует роман, со своими дружинниками и любимой Аблой был на Евфрате, верные собаки своим воем заранее возвестили какую-то грядущую беду. И действительно, едва вышел Антар из палатки, как его подстрелил отравленной стрелой мстительный враг. Спутники начали отступать к себе на родину, причем изнемогающего Антара положили в носилки, а на коня села в полном геройском мужнином вооружении его супруга Абла. Враги, которые следовали и следили за ними издалека, возымели подозрение, Антар ли сидит на коне или не Антар. Герой, поняв, что дело неладно, превозмог себя, вышел из носилок, облекся в доспехи и, опершись на копье, стал возле коня, словно на карауле, и в таком положении испустил дух. Спутники под покровом ночи успели уйти далеко, а враги целую ночь со страхом поглядывали на Антара, оперщегося на копье и на коня, и не подозревали, что это мертвец. Только утром они гурьбой бросились на него, вспугнули коня, и богатырский труп Антара, словно огромная башня, рухнул на землю[36]. На некоторых чересчур реалистических и грубовато-простодушных подробностях всего этого рассказа Ламартин, разумеется, не мог сосредоточивать своего внимания перед утонченно-щепетильными, вылощенными французскими читателями 1830-х годов, и читатели Ламартина должны были воспринять из «Романа про Антара» только то, в чем Ламартин подмечал высокую эстетическую художественность[37].

(совсем не научную, сказать по правде) *Histoire de la Turquie* (1855). Умер он в 1869 г. Под «цивилизацией» Ламартин всегда понимал прогресс духовный, а не материально-культурный. «La civilisation morale — la seule, dont je tienne compte» <«Одну лишь духовную цивилизацию я принимаю во внимание»>, — высказывался он еще в *Voyage* (t. 2, стр. 310), считая, sans prejuge <без предубеждения>, что старинная восточная цивилизация не только равна европейской, но даже бывает совершеннее (стр. 309).

[35] «Смерть Антара» была вольно переведена Коссеном де Персевалем (*Notice*, стр. 99—123). Она, кстати сказать, в «Романе про Антара» не совпадает с совсем иным описанием смерти Антара в антологиях X в. *ал-ʻИкд* и *Китаб ал-агани*, как это несколько лет спустя показал Френель в *Troisième lettre* (стр. 142—146).

[36] В собрании арабских пословиц Мейдания начала XII в. (изд. Фрейтага, I) этот весь эпизод доблести отнесен не к Антару, а к бедуинскому витязю-кинанийцу Рабиʻа ибн Мукаддаму (там же, I, 400—401, № 169).

[37] Мы, однако, для характеристики литературного стиля простонародных арабских романов должны эти подробности сообщить. Когда Абла села в полном антарском вооружении на богатырского коня, враги, издали следовавшие за дружиной героя, сперва считали ее за подлинного Антара. Но они из своей дали увидели, что она среди пути на минутку сошла с коня для малой потребности и затем поехала далее. Враги, очутившись на том месте, где Абла останавливалась, увидали просто мокрый след и поняли сразу, что

После того как Ламартин своим «Путешествием 1832—1833 гг. по Востоку» (оно часто и переиздавалось) ввел *'Антара,* можно сказать, в моду, французские переводы то больших, то меньших порций из *'Антара* не переставали печататься один за другим в течение более тридцати лет, главным образом в «Journal asiatique» 1833—1853 гг.[38]. И обыкновенно переводчики-лингвисты сопровождали свои работы отзывами об этом простонародном арабском романе, иногда, пожалуй, не менее восторженными, чем это сделал поэт-романтик Ламартин. Сравнение *'Антара* с Гомеровой *Илиадой* оказалось самым обычным. Коссен де Персеваль (1833) писал: «Сын Пелея (Ахилл) является героем той греческой старины, которая уж не басня, но еще и не история; Антар, доисламский герой, тоже принадлежит переходному времени, полуисторическому; но в то время как личность Ахилла есть выдумка (fiction), Антар имеет несомненную историческую реальность. Интерес обеих эпопей одинаково высок, и если в такой обширной композиции, как повесть про Антара, найдутся части послабее, то ведь и божественный Гомер иногда дремлет (sommeille)»[39]. По мнению Коссена де Персеваля, можно поставить роман про Антара, в некоторых отношениях, выше знаменитого арабского сборника «1001 ночь»[40]. Переводчик «1001 ночи» Хаммер, пять лет спустя (1838), таких сравнений не делал, но находил, что роман про Антара — самый интересный в арабской рыцарской литературе[41]. Дюга в 1853 г., окончив свои многолетние работы над *Сират 'Антар,* подводил такой итог своим исследованиям: «Теперь, по завершении всего, я могу заплатить свою дань восхищения этому величественному произведению, которое мог задумать и исполнить только могучий художник, гениальный писатель. Поэма эта должна быть поставлена в ряду главных произведений человеческого духа. Если у греков есть своя *Илиада* и *Одиссея,* у римлян *Энеида,* у итальянцев *Божественная комедия*, у англичан *Потерянный рай,* у немцев *Нибелунги* и *Мессиада,* у индусов *Махабхарата,* у персов *Шах-наме,* то арабы имеют своего *'Антара*»[42].

Лет пятнадцать спустя (в конце 1860-х годов) замечатель-

это не Антар: известно было, что когда Антар пускал свою струю, то она мощной силой дробила камни, на которые падала. Поучительно, что не только Ламартин, но и ориенталист Коссен де Персеваль, излагая эпизод смерти Антара в научном «Journal asiatique» (*Notice*), отказался перевести на французский язык изложенную нами несалонную богатырскую подробность.

[38] Работали над переводами из *'Антара* арабисты: Коссен де Персеваль (JA, 1833 и 1834), Карден де Кардон (там же, 1834, 1837), Перрон (там же, 1840), Шербонно (там же, 1840), Дюга (там же, 1848—1849, 1853), Девик (Париж, 1864; 372 стр.), Пужула — Хаммер (Париж, 1868). Подробнее см. библиографию переводов у Шовена: *Bibliographie,* t. III, стр. 120—126.

[39] Caussin de Perceval, *Notice,* стр. 97—98, 100.

[40] Там же, стр. 98.

[41] Hammer-Purgstall, *Sur l'auteur,* стр. 383.

[42] Dugat, *Le roi Nomân,* стр. 9.

ный отзыв был высказан выдающимся мыслителем Франции, вовсе не ориенталистом, И. Тэном в его *Philosophie de l'art*. Богатырскую крайнюю гиперболичность *'Антара* Тэн оправдывает эстетико-философски: произведение искусства есть подражание природе и действительности, но намеренно не точное, потому что цель его — ярче и полнее изобразить господствующий тип или характер, который в действительности не так рельефен. В согласии с этим своим принципом Тэн ставит Антара рядом с другими величайшими эпическими героями: Зигфридом, Роландом, Сидом, Ростемом, Одиссеем, Ахиллом [43].

В близкой к нашему времени *Littérature arabe* Кл. Хюара, очень сухой книге, как, впрочем, и все, выходившее из-под пера этого сухо-эрудитного историка-арабиста, мы находим оценку «Романа про Антара» довольно неожиданную, не то очень хвалебную, не то несколько ворчливую,— не разберешь. Хюар, пожалуй, тоже не забывает сравнить *'Антара* с Гомеровой *Илиадой,* он вполне соглашается, что *Сират 'Антар*, этот арабский роман «плаща и шпаги», читается с приятностью; но по поводу малоисторичности в соединении с увлекательностью Хюар добавляет (в виде ли комплимента?): «Так Александр Дюма писал историю Франции» [44], т. е. Хюар усматривает параллель к арабскому «Роману про Антара» в излюбленных для среднего читателя всего мира авантюрных романах типа «Три мушкетера», «Графиня Монсоро», «Граф Монте-Кристо» и т. п. [45]. Думается, однако, что если занимательность *Сират 'Антар* и романов Дюма может быть одинакова (решать это — дело личного вкуса), то справедливость требует сказать, что все же у начитанного европейца Дюма было чуточку побольше охоты уважать историю, чем это мы видим у простонародных «антариев».

Одним из последних проявлений у французов неугасающего интереса к арабскому *'Антару* (и, конечно, к своему родному Ламартину) была постановка в парижском театре Одеон, потом и в оперном, эффектной пьесы *Antar, drame en cinq actes en vers'* (Париж, 1910). Автор — европеизированный араб-сириец Шукрий Ганим (Chekri Ghanem, как он себя сам пишет). В последнем акте драмы он, разумеется, постарался достодолжным образом использовать ту сцену смерти Антара на верном коне, которая так понравилась Ламартину за 80 лет перед тем [46].

[43] Отдельные части этого труда И. Тэна начали монографически появляться в свет с 1865 г., а в 1880 г. они собраны в один общий свод под заглавием *Philosophie de l'art,* который выдержал затем немало изданий. Об Антаре — t. II, стр. 297.

[44] Huart, *Littérature arabe,* стр. 398.

[45] Это Хюарово сравнение «Романа про Антара» с историческими романами Дюма воспроизведено и у меня в *Арабской литературе* (стр. 199) и у Крачковского (*Исторический роман,* стр. 7).

[46] Пьеса Шукрия Ганима шла на парижской сцене с полным успехом (avec un grand succès). См.: Крачковский, *Исторический роман,* стр. 6 и Карра де Во, *Les penseurs,* t. I, стр. 378.

Французское увлечение *Антаром,* связанное, по-видимому, больше всего с подчинением поэтическому обаянию Ламартина, нашло себе достаточный, хотя и не такой патетический, отклик у других народов Европы XIX в.— немцев, англичан [47].

Посильно отозвалась и Россия, сперва, впрочем, давшая слабоватую (чтобы не сказать резче) и этнографически неудачную восточную фантазию О. Сенковского «Антар»; она была помещена в альманахе «Новоселье» (СПб., 1833), изданном тогдашними видными русскими литераторами по случаю перевода книжного магазина А. Смирдина на Невский проспект, на главную столичную улицу [48]. Суть фантазии — любовь Антара, пресытившегося жизнью в людском обществе, и могучей красавицы-пери по имени Гюль-назар в развалинах Пальмиры, в сирийской пустыне. Автор — Сенковский предпослал своей «фантазии» примечание в сноске: «Эта повесть не перевод с арабского и не заимствована из известного арабского романа „Антар", а оригинальное создание в духе арабской поэзии». На деле, не только роман про Антара, но и вообще «арабская поэзия», в духе которой якобы писал Сенковский, не знает никаких «пери» [49]; а уж что касается составного персидско-арабского имени «Гюль-назар», то оно немыслимо ни в арабской поэзии, ни в персидском языке VII в. Как вежливые салонные кавалер и дама, бедуин-Антар и пери Гюль-назар ведут, у Сенковского, разговор между собой на «вы»: «Антар, вы оказали мне услугу!» — «Я оказал вам услугу?!» и уж после объяснения в любви они переходят на интимное «ты». Умирает Антар в горячих объятиях своей пери, но она не хоронит его,— продолжает нежно держать труп в своих объятиях долгие годы; сперва тело ее любовника просто тлеет, потом она сжимает в объятиях только его скелет, потом и кости скелета распадаются в прах; на последнюю горсть праха падает слеза пери Гюль-назар,— и прах последний раз шумно вскипает страстью. Сенковский сопроводил свою «восточную повесть» лингвистическими примечаниями об арабизмах [50], и при слабом знакомстве тогдашних

---

[47] Ср. отчасти кое-какие указания у Шовена: *Bibliographie,* t. III, стр. 125—126.

[48] См. «Новоселье», 1835, стр. 69—108. Перепечатано в Собрании сочинений Сенковского, т. I, стр. 321—351.

[49] Самое слово «пери» трудно арабу произнести при отсутствии звука «п» в арабском языке.

[50] Достоинство их сомнительно. Сюда относится его примечание о якобы исключительно приятном значении слова «холодный» в языке арабов, питомцев жгучей пустыни. Это далеко не так. По-арабски «холодный человек» (т. е. медлительно-ленивый), «холодная речь» (тягуче-нудная), бросающая в «холод» болезнь (лихорадка) — «барада», «бардиййа» ровно никакого приятного смысла в себе не содержат; а если кружка холодной воды сладостна для араба в знойной пустыне, то едва ли она менее сладостна и для северянина-великоросса летом, например, во время июльской страды на поле. Существует арабская пословица про неприятного человека: «Ынты мытль ыль-

русских читателей с Востоком нашлись люди, которые не поверили предупреждению Сенковского, что его повесть не заимствована из арабского романа про Антара, и приняли его французскую салонную парочку за подлинных арабов. Даже литератор Краевский, переводя на русский (1843) сообщение Клота-бея, что арабский простонародный роман про Антара существует в переводах на многие языки, добавил от себя в выноске: «Антар переведен (!) и на русский язык — в Новоселье г-на Смирдина»[51].

Потом, полстолетия спустя, силами студентов-ориенталистов московского Лазаревского института поставлена была для широкой публики первопрестольной столицы (в одном из небольших московских театров) на арабском языке специально написанная для спектакля примитивно-наивная стихотворная пьеска: *Антар* (1880). Автор, араб из Сирии, М. О. Аттая, был преподавателем практики арабского языка в Лазаревском институте[52]. Для своего простодушного, непритязательного изделия он взял довольно выигрышную тему, как Антар-раб собирает топливо, но налетают враги и герой-избавитель получает равноправие в своем племени и смеет уж думать об Абле, своей барышне. Москвичам пьеса была интересна не только своим экзотическим языком (либретто у них было в руках), но и сопровождавшей спектакль восточной музыкой[53].

Гораздо более обработанную музыку услышала вскоре публика обеих столиц в симфонии *Антар* (написанной еще в 1868 г.) знаменитого русского композитора Н. А. Римского-Корсакова, где он блестяще выказал свое первоклассное музыкальное дарование. Однако тему для своей симфонии *Антар* избрал Римский-Корсаков не очень удачно: он воспользовался «восточной повестью» О. Сенковского 1833 г. Как-никак, музыкальное творение Римского-Корсакова остается художественно прекрасным и благодаря имени композитора долго еще будет содействовать распространению славы о простонародном, вульгарно-арабском «Романе про Антара».

бард — сабаб кылль олле» — «Ты как холод — причина всякой болезни» (Landberg, *Proverbes et dictons*, стр. 179), причем говорящие эту пословицу поясняют: вообще о человеке зловредном говорят, что он «барид» (буквально «холодный»).

[51] Клот-бей, *Египет*, ч. 2, стр. 58.

[52] Несколько лет спустя студент-лазаревец М. Рябинин перевел пьесу М. Аттаи прозой на русский язык (М., 1888). Арабский оригинал остался не напечатан.

[53] Ср. рецензию Ф. Е. Корша «Арабский спектакль» в «Русских Ведомостях» (1880, № 121). Немного спустя Г. А. Муркос с удовольствием вспоминал спектакль, отметив «небезынтересную переделку романа „Антар", исполненную г-ном Аттая и весьма удачно сыгранную студентами Лазаревского Института два года тому назад в театре Секретарева в Москве» (*Новейшая литература арабов*, стр. 377в).

III

б) Эпопея «Бану хилал». Подлинные летописные сведения про этих бедуинов в IX—XI вв. и чудесная история эпического героя-богатыря Абу Зейда, родившегося «похожим на черную птицу гор». Он и его племя сражаются в Палестине против короля крестоносцев Бардавиля (Балдуина), который перенесен в эпоху Тимура, а в Северной Африке побеждают берберов. Симпатия простонародных слушателей к «Повести про бану хиляль» предпочтительно перед другими повестями того же рода

Из других произведений народной арабской литературы, не перестававшей составлять духовную пищу арабского демоса в эпоху упадка классической письменности XVI—XVIII вв., выделяются:

Бану хилал («Бедуины-хилялийцы») — огромная эпопея в 38 частях (по печатным изданиям свыше 1600 страниц) [54], очень успешно соперничающая с *'Антаром* среди простонародных слушателей.

Исторические бану-хиляль — это было арабское бедуинское племя Центральной Аравии, в южной части Неджда, ближе к Йемену. При первых Аббасидах хилялийцы-кочевники отличались смелыми грабительскими набегами на городское население, тревожили священную Медину, и халиф Васик в 230/845 г. принужден был посылать против бану-хиляль войско из Багдада для их укрощения. В X в. они перекочевали в Египет, на Дельту; но фатимидский халиф Азиз (975—996) принудил их обосноваться в Верхнем Египте. В 1052 г. Фатимид Мустансир направил это племя всей массой в Северную Африку, к Кайрувану, чтобы вернуть эту берберскую страну к повиновению египетским государям. После упорной борьбы хилялийцам удалось сломить берберов. Эти вполне исторические сведения мы знаем преимущественно из египетского историка-сводчика Макризия XV в.[55].

Простонародный богатырский роман *Сират бани хилал* (или *Абу Зайд*) расцветил героические подвиги этого племени в са-

[54] Библиографию изданий, рукописей и беглых заметок о *Бану Хилал* см.: Chauvin, *Bibliographie*, t. III, стр. 128—130; к ней дополнения в нижеуказываемой работе М. Хартмана. Печатные издания начинаются с 1860-х годов в Бейруте и в Булаке под Каиром, причем сирийская и египетская редакция далеко не всегда совпадают. Переводов на европейские языки нет, но очень подробный немецкий пересказ дан у В. Альвардта в его каталоге (*Verzeichniss*) рукописей берлинской королевской библиотеки (Bd VIII, стр. 155—462). К этому можно прибавить частичное изложение: Patterson, *Stories*, — но переводчик основывался не на общеизвестном тексте повести, а на фольклорных записях.

[55] Именно из Макризиева труда об арабских племенах, переселившихся в Египет (Макризи, *ал-Байан*, изд. Вюстенфельда).

мых невероятных размерах, начав от старых времен, но сосредоточив главный интерес вокруг богатырской личности Абу Зейда. Повествование об этом герое романа, Абу Зейде, начинается с обстоятельств его рождения. Арабский эмир Ризк имел десять жен, но прижил только одного сына, и то калеку отроду, безрукого, безногого. Тогда он взял еще одну жену, по имени Хадра, дочь мекканского шерифа, и она забеременела. Как-то Хадра гуляла со своими служанками — и вдруг они увидели стаю птиц, которые набросились на черную горную птицу; но та одну часть стаи прямо заклевала, другие птицы разлетелись после сильного сопротивления. Хадра помолилась богу, чтобы от нее родился сын, похожий на эту бесстрашную черную птицу. К радости отца, эмира Ризка, наконец, родился молодец-сын, но при этом — черный. Назвали его Абу Зейд. На пиру, который был созван по случаю рождения княжича, гости были поражены чернотой новорожденного и уверили эмира, что жена, которую он так полюбил, явно ему изменила. По настоянию этих друзей эмир Ризк, не переставая любить жену, все же отослал ее назад с младенцем Абу Зейдом к ее отцу. Но на пути в Мекку увидал Хадру другой эмир, Фадл, узнал ее историю, взял ее с ребенком к себе и воспитал черного мальчика (назвали его по-иному — Баракат) вместе со своими родными сыновьями. Баракат рос, что называется, не по дням, а по часам, и еще в младенчестве поражал всех своей силой и бесстрашием; а когда подрос, то прославился своими геройскими подвигами среди соседних племен. Осведомился он у матери, где же его отец. Хадра скрыла, что отец его — Ризк, и мстительно заявила, что отца его убил никто, как Ризк. Баракат, взбешенный, пошел на племя Ризка, нанес племени поражение и, одолев Ризка в единоборстве, хотел было умертвить его; но тут Хадра, не желая отцеубийства, открыла Баракату, что Ризк это и есть его отец. Отец и сын тогда познакомились, полюбили друг друга, и Ризк, который не переставал любить исчезнувшую Хадру, взял ее назад к себе, а Баракат стал опять называться Абу Зейд. При его богатырской помощи была завоевана Индия. Потом, когда в Неджде начался голод, Абу Зейд решил вывести все племя хиляль из Аравии в Северную Африку, в Тунис. Предварительно пришлось совершить поход в Персию с ее семью султанами, пришлось проявить чудеса храбрости в войне против царя курдов и туркменов, против короля Бардавиля (т. е. против иерусалимского короля крестоносцев Балдуина, 1100—1118), который, по эпопее, оказался современником Тимура (XIV—XV вв.), и др. Переправившись в Египет, надо было выдержать борьбу с государем Египта, и уж после всего бану-хиляль двинулись в Тунис и далее в Северную Африку. Тут сверх Абу Зейда много содействовал победам над берберами его родич Диаб; но в конце концов Диаб коварно убил Абу Зейда. Осиротевшие дети сумели расправиться с Диабом, од-

нако тот из них, который получил верховенство, вызвал своим деспотизмом восстание и погиб от руки Диабова сына.

В роман вплетено много вставочных эпизодов, любовных в том числе. Заимствованы мотивы бывают даже из доисламского фольклорного репертуара, например, можно в романе уловить перенесенные в обстановку XI в. отзвуки воинских преданий о подвигах бедуинов в доисламской кровопролитной междоусобной войне «из-за басусиной верблюдицы» [56].

Историческую подкладку этого богатырского фантастического романа, распределение его огромного состава на несколько циклов, разных по времени происхождения, культурный интерес *Сират бани Хилал* — все это арабисты более или менее уже выяснили [57], но кто мог быть автором первой сводной редакции, это так и остается неизвестным. Перерабатываться же роман не перестает благодаря профессиональным рассказчикам вплоть до нашего времени. Профессиональные рассказчики, специализировавшиеся на этой эпопее, носят, как знаем, преимущественно название «шу'ара'» — «стихотворцы», «поэты» [58], по-видимому, явное указание, что песенно-стихотворная часть этой эпопеи искони пользовалась особым вниманием. Вполне возможно, что прозаическая повествовательная часть есть главным образом развитие народно-песенных тем, которые, кстати сказать, сохранились в фольклоре Северной Африки и до сих пор. По наблюдениям европейцев, долго живших на Востоке, египетская простонародная публика кофеен любит от сказочников слушать *Бану-Хилал* даже с большей охотой, чем превознесенного Ламартином *'Антара,* и специалистов-шу'ара для *Бану Хилал* гораздо больше, чем «антариев»: в 1830-х годах, мы уже видели, их было в Каире свыше полусотни [59]. Среди сведущих арабистов можно услышать голоса, что «ни одна книга арабов, не исключая даже и *'Антара*, не воспроизводит кочевнической жизни и нравов наблюдательнее и вернее, чем это мы находим в повести про бану-хиляль» [60].

Отметить следует, что народные предания о бану-хиляль су-

---

[56] Указал на мотивы басусиной войны впервые, кажется, А. Кремер в главе «Die Erzählung von Zir» (читают и «Зейр») в своем *Aegypten,* T. 2, стр. 305—322. Эпизод о храбром Зейре сделался известен широкой европейской публике еще в XVIII в. через сокращенный перевод Кардонна.

[57] Hartmann, *Die Beni Hilal-Geschichten,* стр. 289—315. Тут есть и очень существенные библиографические дополнения к *Bibliographie* Шовена, сделанные не без ядовитости. После Хартмана ценны разыскания Беля (*La Djâzia,* стр. 289—325 и др.).

[58] См. цитированное уже место у Клота-бея: *Aperçu,* t. II, стр. 65; по русскому переводу А. Краевского: Клот-бей, *Египет,* ч. 2, стр. 58, причем название «шоара» («choaras») переделано в «хоарасов».

[59] См. цитированное место у Клота-бея: t. II, стр. 65 (русс. пер. стр. 56 и 58).

[60] Это слова Ф. Вольфа в *An junge Arabisten* (стр. 625), где он обращается к молодым ориенталистам с горячим призывом позаняться сборником *Сират бани Хилал.*

ществуют не только в Египте и Африке, но и в Сирии. По дороге из Иерусалима в Иерихон, у подошвы холма ал-Ахмар, стоит разрушенный хан (постоялый двор), и проводники рассказывают паломникам, что разрушение хана произвел шейх Абу Зейд ал-Хилялий, предводитель хиджазских бедуинов из Неджда[61].

IV

в) Повесть про женщину-витязя Дельхему Мужебойцу и храбрецов «муваххидов» времени ранних аббасидских халифов VIII—IX вв. (Харуна ар-Рашида и пр.) с поздними наслоениями, быть может, даже альмохадскими XII—XIII вв.

Мы видели, что роман *Бану Хилал* в значительной своей части вызван событиями североафриканскими. Возможно, что с Северной же Африкой, по крайней мере, отчасти, связан еще один роман, гораздо менее славный, правда, чем *Бану Хилал*, но все же пользующийся успехом у простонародной публики. Это — «Повесть о к н я г и н е - в и т я з е Д е л ь х е м е (=Дельхимме) и о ее сыне княжиче Абдалваххабе, о героях священных войн, борцах за божье единство» — *Сират ал-муджахидин ва-л-абтал ал-муваххидин, ад-Ду-л-химма* и т. д.[62].

Действие романа отнесено к эпохе начального багдадского халифата ранних Аббасидов; названы в романе царствующие халифы — Махдий (775—785), его сын Хадий (785—786) и другой сын, прославленный сказочным эпосом Харун ар-Рашид (786—809); источниковедные ссылки (имена передатчиков) относятся к старинным тогдашним мухаддисам-филологам; враги — христианские соседи халифата, византийцы. Несмотря на эти определенные даты, VIII—IX вв., характер изложения в романе о Дельхеме дышит более поздним духом того ожесточения, которое вызвано было в исламском мире борьбой не против византийцев, а против европейцев Запада. Полагают обычно, что роман про Дельхему, все равно как роман про Антара, отражает борьбу против крестоносцев-франков, утвердившихся на два столетия в св. земле[63].

---

[61] Архим. Порфирий, в дневнике 8 апреля 1853 г. (*Книга бытия моего*, т. V, стр. 5).

[62] Печатно издана эта довольно длинная повесть о Дельхеме в Каире в 1298/1881 г. Содержание — у Лэна (*Manners*, vol. II, стр. 146—162) в рубрике: «Public recitations of romances (Del'hem'e)». Изложено содержание и в каталоге Флюгеля восточных рукописей венской библиотеки (1863—1867): *Die Handschriften zu Wien*, Bd II, стр. 13—14 (Du'lhimma), и в берлинском *Verzeichniss* Альвардта, Bd VIII, стр. 107—112 и др. См. еще Chauvin, *Bibliographie*, t. III, стр. 134—135.

[63] Kremer, *Culturgeschichte*, Bd II, стр. 478.

Однако возможно, что источник антихристианского ожесточения в этом романе несколько иной. Эпитет героев, поставленный в заглавии: «ал-муваххидин», быть может (но не наверное, конечно), указывает на эпоху знаменитой (современной и крестовым походам) династии испанско-африканского халифата ал-Муваххидов (в европейском выговоре — Альмохадов) XII—XIII вв., той династии, которой пришлось крайне упорно бороться с окрепшими испанцами-христианами за обладание Пиренейским полуостровом. В конце концов, как общеизвестно, Альмохады («единобожники») после кровопролитного своего поражения христианами («требожниками») при Лас-Навас де Толоса (1212) не могли воспрепятствовать «требожникам», т. е. испанским христианам, оттеснить мусульманские владения на юг Андалусии, к Гренаде; но их преемники, другие династии, продолжали ожесточенную борьбу вплоть до падения Гренады (1492) и до изгнания мавров даже с юга полуострова[64]. Таким образом, в связи с эпитетом романтических героев «ал-муваххиды» (альмохады), имеются у нас известные данные подозревать, что роман про Дельхему, своего рода мусульманскую Жанну д'Арк, мог бы быть отражением фанатической борьбы необязательно против палестинских крестоносцев-франков, а против еще более ненавистных христиан-испанцев того же времени (XII—XIII вв.). Разумеется, не исключена возможность думать, что тут в героическом эпосе взаимно перепутались однозвучные ноты и из Северной Африки, и из крестоносной Палестины. Несомненно, кроме того, что кое-какие обстоятельства романа про Дельхему намекают на наращения даже более позднего периода, на времена уж и после крестовых походов и после изгнания мусульман из Испании в Северную Африку.

И звуковая форма имени героини тоже далеко не архаична, она едва ли может свидетельствовать собой о временах первых Аббасидов; записано произношение Del'hem'eh (Лэн), Delemeh[65], Delhémeh[66], Delhama[67]. Это «Delhemeh», очевидно, есть нововульгарная переделка из «Зу-л-химма», ж. р. «Зат ал-химма» (т. е. «энергичный», «энергичная»), переделка, приуроченная своими звуками к тому более старому слову, которое в классическую пору существовало, но имело тогда совсем другой смысл, а именно «темный», «темная»[68].

Начинается «Роман про Дельхему» (или «Дельхимме») с рассказа о том, что у Кабуса, кочевого арабского князя (собст-

[64] Крымский, *История арабов,* ч. III, стр. 43—55.

[65] Clot-bey, *Aperçu,* t. II, стр. 67.

[66] Perron, *Femmes arabes,* стр. 353.

[67] Принял и Шовен (*Bibliographie,* t. III, стр. 134).

[68] Не в старом смысле «темный», а уж в новом своем значении (и то не в форме «делхем» а в форме «дилхам»), с пояснением уже, что это слово указывает на энергичную отвагу, оно имеется в толковом арабском словаре ширазского перса Фирузабидия (ум. в 1414 г.) Тимуровых времен.

венно, даже «царь» — «малик»), росла и хорошела дочь, полная богатырской силы и доблести. За нее сваталось много бедуинских князей, но она поклялась, что выйдет только за такого мужчину, который ее победит в единоборстве на турнире. Всевозможные рыцари-царевичи или княжичи, которые приходили искать ее руки, терпели от героини поражение в поединке и гибли; ее так и прозвали «истребительница храбрецов» — «катталат аш-шудж'ан». Но так как Кабус настаивал на выходе дочери замуж, то она собрала палатки, рабынь, рабов и скрылась в одном укромном оазисе, где начала вести разбойничье-рыцарскую жизнь; власть ее признавали соседние племена. Подъехал сюда странствующий рыцарь Джиндиба ибн Харис из известного арабского племени бану-килаб. Отец его умер еще до его рождения, оставив беременную жену на сносях; слуги разбежались, но один негр коварно остался при вдове, чтобы склонить ее к своим желаниям. Вдова-княгиня оттолкнула негра, он ударил ее, и она родила младенца, будущего Джиндибу. Негр убил роженицу и оставил младенца на произвол судьбы. Но нашлись люди, которые его воспитали. Теперь, встретив «истребительницу храбрецов», закованную в латы, Джиндиба не подозревал, что она женщина, вступил с ней в бой и одолел ее. Тогда она открылась ему, попросила пощады и пригласила в гости в свой стан. На пиру, когда присутствующие начали рассказывать о замечательных случаях своей жизни, присутствовал и негр (он был атаманом храбрецов). Из его беззастенчивого рассказа Джиндиба увидал, что это он убийца его матери. Джиндиба немедля убил врага. Героиня, полюбившая своего победителя, уговорила остальных не нарушать права гостеприимства и напасть на Джиндибу уж тогда, когда он покинет стан. Ночью же оба они объяснились друг другу в любви и убежали вдвоем. По дороге они наткнулись на становище одного племени килабитов как раз тогда, когда на этих килабитов напали многочисленные чужаки. Джиндиба, сам родом килабит, и его супруга кинулись на пришельцев с воинственным кличем «лаббайка!», подняли дух земляков, дали им победу — и чувствовали себя счастливыми, до поры до времени, конечно. Несколько идиллический, хотя и вполне воинственный эпизод о Джиндибе сделался для европейских читателей, пожалуй, наиболее известной частью «Романа про Дельхему»[69].

---

[69] По каирскому изданию 1298/1881 г. это стр. 17—23. Но его еще в 1828 г., дав заглавие «Киссат Катталат аш-шудж'ан», извлек из готской рукописи романа про Дельхему Козенгартен и поместил в своей *Chrestomathia arabica* (стр. 68—83), вокализовав текст и прибавив к хрестоматии словарь. Козегартеновской хрестоматией очень много лет пользовались всюду студенты-ориенталисты, как хорошим пособием в деле изучения арабского языка. Десять лет спустя Ф. Вольф при своем немецком переводе «Калилы и Димны» (Штуттгарт, 1837; 2-е изд., 1839) приложил немецкий перевод отрывка из «Дельхемы» (стр. 146—174) под немецким заглавием «Dschundaba und die Heldenmörderin aus dem Buch „Geschichte der Glaubenskämpfer"».

По дальнейшему ходу романа исходным историческим центром, откуда направляются нити событий, является двор багдадского халифа. Халиф изображен как суровый, непреклонный властелин; он полон произвола и не терпит возражений. Он не считается с тем, что Дельхема, воинственная героиня-витязь, не желает выходить замуж, и насильно женит на ней одного из своей знати. Дельхема мужу не далась; супруг сумел овладеть ею, только усыпив ее наркотическим средством. Очнувшись, она мужа возненавидела и ушла от него для боевой жизни. Но у нее родился молодец-сын; по божьей воле, герой-мальчик явился на свет черным (как Антар, как Абу Зейд в *Бану Хилал*), хотя и Дельхема, и ее немилый муж имели лица вполне белые. К сыну отнеслась Дельхема с самой нежной материнской заботливостью и вырастила его в такие ж герои-богатыри, как и она сама. Сама ж она всю свою силу (*химма* — «энергия») посвятила войнам халифата против христиан. При всякой осаде, когда нужно было идти против врагов напролом, при всяком кровопролитном сражении, когда всю землю устилали тысячи трупов, Дельхема богатырски бросалась вперед — и побеждала.

Роман, разумеется, полон неожиданных приключений, интересных опасных осложнений, тонких интриг (халифский двор тоже вместилище всяких гнусных интриг). По цветистому выражению Перрона, одного из тех европейских арабистов, которые специализировались на истории арабских женщин, увлекательные эпизоды, вплетенные в роман про Дельхему, скрещиваются друг с другом, догоняют друг друга, «подобно тому, как стрелы сражающихся бойцов скрещиваются и догоняют одна другую в воздухе...

Роман про Дельхему,— продолжает он,— есть исторический роман в духе Вальтера Скотта, но он внушен, соткан и проведен чисто арабским воображением, арабским духом, склонным к фантастическим приключениям» [70].

V

г) «Сират аз-Захир» — повесть о победоносном мамлюкском султане Бейбарсе с идеализацией его «правосудного» тиранства в духе мировоззрения XVI в. (ред<акция>, б<ыть> м<ожет>, 1538 г.)

Несравненно популярнее и огромнее по своим размерам «Повесть о победоносном султане Бейбарсе» — *Сӣрат аз-З̣āхир*.

Исторический султан мамлюков XIII в. грозный аз-Захир Бейбарс Бундукдарий (1260—1277) славен в арабо-исламской

[70] Perron, *Femmes arabes*, стр. 353.

истории тем, что при нем мамлюки дали жестокий отпор монголам в Сирии и совсем не допустили этих, казалось, непобедимых разрушителей культуры в Египет. По отношению к своим сирийско-египетским феодалам Бейбарс бывал тоже грозен и умел с самодержавной беспощадностью, да и хитростью расправляться с ними. В Сирии с Палестиной он наносил тяжелые удары все еще державшимся кое-где христианам-крестоносцам, хотя в то же время поддерживал дружественные отношения с христианнейшим императором Византии, врагом латинян-крестоносцев, и с сицилийским королем Манфредом, сыном Фридриха II Гогенштауфена, известного антипаписта и арабофила, и с другими западными государями. По отзыву современного ему крестоносного историка Вильгельма Триполийского (род. в сирийском Триполи ок. 1220 г.), «Бондокар [Бейбарс Бундукдарий] стоит, как воин, не ниже Юлия Цезаря, а злобою не ниже Нерона»; но этот же высокоосведомленный франкский историк и дипломат, давший яркие картины кровожадности «Бондокара», оговаривается: султан ведет очень умеренный образ жизни, отличается правосудной справедливостью по отношению к своему народу и проявляет снисходительность к своим христианским подданным, хотя, по его убеждению, они достойны худшего обращения [71]. Приблизительно так же характеризует его и один из новых известных историков ислама А. Мюллер: «Бейбарс был самым храбрым и самым грубым из всех грубых и храбрых мамлюкских эмиров, мошенник не последней руки; но он в немалой степени обладал государственными талантами, причем упреки совести, часто препятствующие делу, были ему совершенно не знакомы. Зато хитрец сумел снискать любовь народа (общественными постройками и заботами о земледелии); при нем в первый раз после столетий прекратились в Сирии и Египте беспрерывные междоусобия, и в стране водворился наконец порядок. В общем, Бейбарс был плохой человек и прекрасный правитель, что на Востоке часто совместимо. В устах же народа и в эпической простонародной литературе могущественный султан остается и до наших дней одним из героев ислама» [72].

Последними словами Мюллер имеет в виду именно простонародную эпопею *Сират аз-Захир* — «Историю Победоносца», которая с успехом продолжает жить в устах специалистов-рас-

[71] «Non vult christianos affligere quantum posset, licet sint digni». Историю Вильгельма Трипольского *Liber de statu Sarracenorum* включил Дюшен (Duchesne) в свой известный свод *Historiae* (см. t. 5, стр. 432). Извлечение из Вильгельма Триполийского, в французском переводе у Мишо: *Bibliographie des croisades*, t. 1, стр. 204—206. Цитату из Вильгельма Триполийского приводит, сжато по-английски, также Ст. Лэн-Пуль, без ссылки, однако, на чье-либо издание в своей живо написанной *A history of Egypt* (стр. 263). Пособием для Ст. Лэн-Пуля служил вообще *Та'рих* Макризия XV в. в очень эрудитно комментированном переводе Э. Катрмера; там про Бейбарса см. I, стр. 116—248.

[72] Мюллер, *История ислама*, т. III, стр. 264—266.

сказчиков, так называемых мухаддисов, и успела оформиться также письменно, к нашему времени уже в 50 частях [73].

Разумеется, в романе приписаны султану Бейбарсу подвиги сверхчеловеческой храбрости, прямо чудесные. Вместе с тем без осуждения обрисована его административная грозность, даже жестокость, по отношению к непокорным из подданных, облекающаяся для сознания слушателей в форму беспощадного правосудия. Снисходительное отношение простого народа к рельефным образам лютых государей-карателей, пусть и тиранов, но тиранов одинаково страшных для каждого сословия, для знати прежде всего — общеизвестно. С этой стороны роман про Бейбарса имеет некоторые точки соприкосновения с целым рядом тех повестей у других народов Востока XVI в., где самодержавный государь-казнитель возводится в идеал. Можно вспомнить полную симпатии румыно-славянскую повесть XVI в. о «сажателе на кол» господаре-изверге Дракуле (Влад Цепеш, уб. в 1476 г.), можно вспомнить поднесенное Иоанну Грозному сказание литовского русина Пересветова о султане-деспоте Мухаммеде II, который снимал кожу с живых неправедных судей и, набив ее ватой, выставлял в судах напоказ народу, а насчет знати говаривал: «Если знатных людей не придавить грозою, то и правды в землю не ввести» [74] и т. п. Заслуживает внимания приводившееся уже у нас сообщение сведущего арабиста, многолетнего жителя Востока Клота-бея, что в его времена, т. е. в 1820—1830-х годах, каирская простонародная публика на первое место после *Бану хилал* (в изложении сказителей шу'ара') ставила рассказы «мухаддисов» про Захира Бейбарса, а наиболее художественная с европейской точки зрения «Повесть про Антара» с ее сказителями «антариями», хоть и высоко ценилась в народных кофейнях, все же оказывалась для слушателей из демоса менее увлекательной, чем «Повесть про султана Захира Бейбарса» [75].

Кто и когда дал этой повести первую писанную редакцию, остается неизвестным [76]. Совсем не заслуживает доверия ссылка предисловия к роману (стр. 3 печ. изд.), будто авторами были три очень важных мамлюкских сановника. Более похоже на

---

[73] Печатное издание романической «Истории Бейбарса» полностью вышло в свет в Каире в 1908—1909 гг., причем две последние части (последующая история Египта до нового времени) — изделие совсем свежее. Достаточно вразумительный пересказ романа — у Лэна (*Manners*, ch. 22, стр. 126—145), а гораздо обстоятельнее — у Альвардта (*Verzeichniss*, Bd VIII, стр. 114—144).

[74] Об этом см. у меня подробно в *Истории Турции*, т. I, стр. 132—136; т. II, стр. 159—162; в украинской обработке: *Історія Туреччини*, стр. 217—219.

[75] Clot-bey, *Aperçu*, t. II, стр. 67 (гл. VI, § 8). По-русски Клот-бей, *Египет*, ч. 2, стр. 58.

[76] Стихотворная *Сират ас-султан аз-Захир Байбарс* XIII в. (о ней у Брокельмана: GAL, I, стр. 318), имеющая единоличного автора Мухйиддина Са'дия (ум. в 1293 г.), есть при всем ее панегиризме подлинная история, не роман.

правду указание ок. 1100/1689 г. одной из рукописей[77], по которому письменную редакцию можно приурочить к османскому времени, к 945/1538 г. Нынешний новый издатель полной печатной редакции 1908 г. титулует себя «собиратель» (джами'); эпитет этот должен бы указывать на записи из уст «мухаддисов» или на использование их разрозненных тетрадей. Рукописей раньше XVIII в., по-видимому, нет[78].

VI

д) Народный роман «Сейф сын Зу Язана» с соблюдением кое-каких черт VI в., но с явными рефлексами борьбы против Абиссинии уже со стороны мусульманского мамлюкского Египта XIV в.

е) Совершенно сказочный роман о богатыре Сейф ат-тиджане, странствующем рыцаре домухаммеданского ислама; крайне слабый намек на существование романа в 1248 г.

Таких «занятных» псевдоисторических рыцарских романов, доныне составляющих прибыльное достояние простонародных сказочников-меддахов, арабская вульгарная литература имеет очень много. Та коллекция, которая хранится в Берлине и описана Альвардтом с изложением содержания повестей, представляет собою 250 номеров[79]. Среди этой литературы еще заслуживают отдельного упоминания две повести о Сейфе, из которых одна при всей своей фантастичности имеет героем лицо

---

[77] Ahlwardt, *Verzeichniss*, Bd VIII, стр. 133.

[78] Новейшая работа — Wangelin, *Das arabische Volksbuch*.

[79] На библиографии выдающихся произведений этой популярной беллетристической серии историй добросовестно остановился Шовен (*Bibliographie*, t. III), а именно, отметил романы: «Антар» (стр. 113—126), «Абу Муслим», омейядско-аббасидского переходного времени (стр. 127), «Абу Зейд», или «Бану-хиляль» (стр. 129—130), «Аджиб и Гариб» (стр. 130; есть и в «1001 ночи»), «Дети халифа Алия Хасан и Хусейн» (стр. 131), «Алий-Лисица, или Мусульманское завоевание Алжира» (стр. 132), «Аркат» (стр. 133), «Бадр Нар» (стр. 133), «Дальхама» (стр. 134—135), «Фируз-шах» (стр. 135), «Омар Ну'ман (стр. 136; есть и в «1001 ночи»), «Сейф» (стр. 137—139, оба романа), «Султан Захир Бейбарс» (стр. 140). К этой библиографии (отчасти нами уже цитированной) Шовен приложил (стр. 140—143) библиографию европейских работ, трактующих о влиянии арабского рыцарства и арабских рыцарских романов на европейское средневековое рыцарство с его литературой. Сведения в русской арабистике об этой вульгарной романической литературе не обильны. В. Гиргас в своем *Очерке* (стр. 101—103) коснулся «Антара» (с небольшой библиографией), «Зульхиммы» и «Бейбарса» (эти — совсем без библиографии). Несравненно выразительнее сжатые, но очень содержательные сведения у И. Крачковского: *Исторический роман* (стр. 5—8); тут затронуты «Антар», «Бану-хиляль», «Зульхимме», «Сейф» и «Бейбарс», и в пределах этих романов оказываются существенные библиографические дополнения к Шовену.

безусловно историческое (йеменский царевич Сейф VI в., добровольный сасанидский подданный), а другая, с одинаковым именем героя, переходит в полнейшую сказку.

Первая, изложенная более исторически,— повесть (в 17 частях свыше 1200 страниц) про Сейфа, сына Зу Язана — *Сират Сайф ибн Зи Йазан*[80]. Из южноаравийской истории VI в. мы про царевича Сейфа, сына Зу Язана, знаем, что он для отражения нахлынувших из Африки абиссинцев-завоевателей обратился с просьбой о военной помощи к иранскому шаху Сасаниду Хосрову I Ануширвану и, около 570 г., изгнал вторгшихся эфиопов[81]. Популярная рыцарская *Сират Сайф ибн Зи Йазан* дает фантастические сведения прежде всего о неизвестном из истории детстве Сейфа; он, как и Антар, родился от невольницы, мать бросила младенца в пустыне, но его вскормила газель, а потом его подобрал один абиссинец-охотник. Выросший Сейф — в романе — изумляет абиссинцев своей силой и храбростью; за избавление Абиссинии от страшного врага-исполина абиссинский негус готов отдать замуж за Сейфа свою дочь. Но везир уговаривает царя наложить на Сейфа сперва ряд искусов, трудных подвигов. Сейф успешно борется и против вражеских богатырей, и против духов и колдуний. Родная мать, опознав своего сына, гнусно интригует против него. Значительная часть романа содержит повествование о том, как Сейф, он ведь родом юго-араб, действует уже в пользу своей родины — Йемена (это — то, о чем сообщает и серьезная историография, только трезвее); постепенно он, как и в историографии сообщено, завоевателей-абиссинцев VI в. из Южной Аравии изгоняет. Роман осложняется вставочными эпизодами, между прочим, потому, что пособники Сейфа, храбрые витязи, имеют свои собственные приключения, сложные любовные в том числе.

Когда мог быть написан этот простонародный историко-фантастический роман про Сейфа, сына Зу Язана VI в.?

В деловой арабской историографии[82] деятельность йеменского царевича Сейфа VI в. очерчена с естественной правдивостью, но все же не без некоторой эпичности, уж и там «eine fast epische Erzählung» <«почти эпический рассказ»>, по выражению Нёльдеке[83]. Имеем мы и ранние хвалебные стихотво-

---

[80] Печатные издания *Сайф ибн Зи Йазан:* Булак, 1294/1877; Каир, 1302—1303/1885—1886; 1310/1893; 1322/1905. Турецкий перевод: Стамбул, 1285/1868. Изложение у Альвардта: *Verzeichniss,* Bd VIII, стр. 73—79. Вполне достаточное представление дает французский неполный перевод Али-бея, который мимоходом аттестован в *Culturgeschichte* А. Кремера (Bd II, стр. 478) как «eine recht anziehende französische Uebersetzung» <«очень привлекательный французский перевод»>.

[81] Крымский, *История арабов,* ч. II, стр. 28—30.

[82] См. про Сейфа, например: Ибн Хишам, I, стр. 41—45; пер. Вейля, I, стр. 31—34; Табари, I, стр. 946—957; пер. Нёльдеке, стр. 220—224; *Китаб ал-агани,* XVI, стр. 73 и сл.

[83] См.: Табари, I, стр. 946—957; пер. Нёльдеке, стр. 220.

рения про Сейфа[84]. Более чем естественно думать, что среди простонародной арабской массы, особенно южноаравийской, йеменской, память о доисламском герое не переставала храниться и во времена арабского халифата. Наверное, и в XIII в. слово «сайф» значит «меч». В 1248 г. испанский король Фердинанд III Святой отвоевал у андалусских арабов Севилью, и элегист Абулбака Рондский, оплакивая роковую неизбежность этого события, выразился: «Да! в конце концов приходит в негодность всякий меч (сайф), будь этот меч (сайф) сам Сейф ибн Зу Язан»[85]. Кажется, в этом прочувствованном стихе 1248 г. упоминание о знаменитом витязе Сейфе и его, очевидно, ни с чем не сравнимых подвитах не есть книжническое мудрование, а должно служить для нас указанием, что народные предания о Сейфе, патриоте-бойце за свою родину, в XIII в. не только не переставали храниться в памяти масс, но успели войти в пословицу. Пожалуй, успели они сформироваться и в видную богатырскую устную былину? Если да (а этого с уверенностью думать все же нельзя), то значит ли это, что тогда же, около 1248 г., мог существовать уже и в писанном виде связный народный роман про Сейфа? Ответ «да» был бы, конечно, еще слишком рискованным.

Но столетия полтора спустя, в мамлюкскую эпоху XIV—XV вв. существование писанной *Сират Сайф ибн Зи Йазан* можно уж подозревать без особого риска ошибиться. Это выясняется путем анализа географической номенклатуры в имеющейся у нас письменной форме *Сират Сайф* (пусть и не в старых рукописях) и выясняется это также путем анализа специальных реальных подробностей романа касательно борьбы Сейфа с абиссинцами[86]. Такой анализ позволяет заключить, что, читая нынешний известный нам роман про Сейфа сына Зу Язана, жившего в VI в., мы в сущности имеем дело с достаточно поздним типично египетским местным творчеством и имеем дело не с VI в., а с порою как раз мамлюкскою, в частности с порой жестокой борьбы мамлюкско-мусульманского Египта против христианской Абиссинии уже второй половины XIV в.

Исторически показательным является в романе сообщение, что абиссинский враг Сейфа сына Зу Язана назывался «Сейф Ар'ад». В истории Абиссинии VI в. сасанидских времен нет этого имени; но такой негус «Сейф Ар'ад» известен с достаточной

[84] Такие стихотворения см., например: Ибн Хишам, I, стр. 44—45; пер. Вейля, I, стр. 33—34; Табари, I, стр. 956—957; пер. Нёльдеке, стр. 234—236.

[85] Стихотворение имеется в истории Андалусии Маккария (см. II, стр. 780, стих 5-й). Элегия эта напечатана и в московской *Арабской хрестоматии* Болдырева, и в петербургской *Арабской хрестоматии* Гиргаса и Розена (вып. 2, стр. 573—576).

[86] Paret, *Sīrat Saif*. Суть своего исследования сам автор выразительно формулировал в EI, IV, стр. 76—78 <*Saif*>.

точностью в XIV в. По-эфиопски это имя звучит Сайфа Ар'эд; он носил титул Невайа Крестос (т. е. «сосуд Христов») и царствовал в 1344—1372 гг. Он был сыном прославленного абиссинскими хрониками воинственного Амда Сиона [87]. Отец, Амда Сион, героически боролся против напора мусульман на Эфиопию и, хотя иногда терпел поражения, в общем проявил блестящие успехи, в частности погубил владетеля Адальского (в нынешнем <...> Сомали, совсем близко к Йемену). Его сын, Сайфа Ар'эд, как свидетельствует историография, был гораздо менее счастлив в продолжавшейся затяжной борьбе абиссинцев против мусульман. Правда, когда мамлюкский султан Египта вздумал, с целями денежного вымогательства, засадить монофизитского патриарха Александрии (значит, и Эфиопии) в тюрьму, негус Сайфа Ар'эд у себя в Абиссинии засадил всех мусульманских купцов тоже в тюрьму и, отправив свою конницу на границы, перерезал караванную торговлю Египта, так что мамлюкский султан, вообще один из невыдающихся, принужден был пойти на уступку и выпустить александрийского патриарха из темницы; перевес в данном случае остался на стороне Сайфы Ар'эда. Но не то вышло в междоусобной борьбе с вассально-абиссинским мусульманским владением Адальским, над которым Амда Сион в 1332 г. сумел блестяще восторжествовать. Негус Сайфа Ар'эд выслал 30 000 абиссинских воинов в Адаль для поддержки своего протеже, выставленного кандидатом на адальский престол, и потерпел жестокое поражение от претендента противной партии [88]. По-видимому, именно эту победоносную для мусульман войну с абиссинцами XIV в. и расцветил простонародный роман про Сейфа ибн Зу Язана, жившего до ислама. Довольно вероятно, что роман тогда же в конце XIV в. или вскоре после того (во всяком случае никак не раньше) был средактирован, по свежей еще памяти, и письменно.

Наличие кое-каких одинаковых мотивов о Сейфе в *Сират Сайф* и в «1001 ночи» тоже в известной степени говорило бы о письменном существовании *Сират Сайф* при египетских мамлюках [89]; но, конечно, такое наличие допускает и иные, пожалуй, даже более естественные объяснения. Не может быть ни малейшего сомнения, что в период османского владычества XVI—XVIII вв. египетские меддахи внесли в героический роман о Сейфе, сыне Зу Язана, свои дальнейшие наращения, которых

---

[87] См. «Сказание о походе царя Амда Сиона» в *Абиссинских хрониках* Тураева, стр. 11—52.

[88] Budge, *A history of Ethiophia,* vol. I, стр. 299. Бедж здесь использовал преимущественно египетского историка Макризия XV в. и определенно сослался на старое издание Фр. Ринка: *Historia regum,* стр. 17—20.

[89] См.: Chauvin, *Bibliographie,* t. III, стр. 138—139. Дополнения у Шовена: t. VI, стр. 183. Сказка о Сейфе в «1001 ночи» — это, по нумерации Шовена, есть № 347.

в предположительной первой редакции ок. XIV—XV вв. могло и не быть.

Параллельно с народным романом про Сейфа, сына Зу Язана, существует у меддахов, как сказано, крайне фантастический роман с героем Сейфом под заглавием *Сайф ат-тиджан,* что с приблизительностью можно перевести или «Меч-рубака венценосных голов» [90], или «Сейф, принадлежащий к венценосцам». В выше отмечавшейся андалусской элегии на падение Севильи в 1248 г. стилистическая связь между стихом 5-м и 6-м позволяет предположить, что, пожалуй, и йеменский царевич-герой VI в. Сейф ибн Зу Язан носил, по крайней мере, в XIII в., такой эпитет, в состав которого входило слово «тиджан» (он, в контексте элегии, явно отнесен к йеменским «зави тиджан»). Читая между строк, можно идею стихов 5—6 вкратце сформулировать так: «Погибает в конце концов и беспримерный герой Сейф ибн Зу Язан, этот Сейф ат-тиджан!» Конечно, расширенное толкование при помощи всегда неизбежно-субъективного чтения между строками есть прием очень оспоримый, и возможно, что далеко не всякий читающий захочет усмотреть в андалусской элегии определенно ясный намек на тождество личностей Сейф ибн Зу Язан и Сейф ат-тиджан. Однако и помимо элегии XIII в. простое сопоставление обоих простонародных романов в их известных нам редакциях приводит к подозрению, что герой-Сейф в одном, более естественном, романе и герой-Сейф в другом, совсем неестественном, романе — как-то между собою сродни.

Отличие то, что Сейф ат-тиджан есть лицо вполне сказочное, вполне баснословное. Он — странствующий витязь, пожалуй, и трубадур, который в роли победоносного завоевателя ездит из страны в страну, все покоряет, берет неприступные крепости, женится на множестве принцесс; он рубит и рубит головы полчищам врагов — обычных людей, колдунов, колдуний; он воюет против злых джиннов (а добрые джинны — эти ему помогают); такое дело, впрочем, не чуждо и Сейфу сыну Зу Язана. Людей обращает Сейф ат-тиджан своим мечом в правую веру, в ислам, а так как события происходят раньше появления Мухаммеда и его исламской проповеди, то для Сейф ат-тиджана (одинаково, как и в романе про исторического Сейфа сына Зу Язана VI в.) «ислам» есть вера доисламского «друга Божия» (халил Аллах) — патриарха Авраама и его сына Исма'ила. В «1001 ночи» кое-какие волшебные данные, связанные с име-

---

[90] Ср. французский перевод Перрона «Glaive-des-couronnes». Из перевода удалены все грубоватые места оригинала, так что, по выражению рецензента (Mohl, JA, sér. 6, 1863, t. II, стр. 58), «Le récit n'est défiguré par aucune grossièreté, on dirait — un conte de fées pour des enfants» <«Рассказ не обезображен никакой грубостью, можно сказать — волшебная сказка для детей»>. У Шовена (*Bibliographie,* t. III, стр. 137) приведена небольшая библиография о романе.

нем Сейфа сына Зу Язана[91], оказываются ближе к образу романа *Сайф ат-тиджāн,* чем к роману об историческом Сейфе сыне Зу Язана.

VII

ж) «1001 ночь». Перевод IX в. сасанидской «Хезар эфсане»; багдадская редакция X в. с повестями про Харуна ар-Рашида; египетская обработка мамлюкских времен XIII—XV вв. Огромное влияние на Европу с 1704—1707 гг. Непрекращающееся расширение сборника. Другие арабские сказки

Среди прочих, уж не специально богатырских, народно-беллетристических произведений, составлявших духовно-эстетическую пищу арабского демоса в XVI—XVIII вв. и не перестающих составлять ее до сих пор, на первом месте должен быть поставлен знаменитый во всем белом свете, но арабскими книжниками архиглубоко презираемый, сборник сказок Шехрезады: *Алф лайла ва лайла* — «1001 ночь». Эти, так и называемые по преимуществу, «арабские сказки» дали мировую славу всей арабской литературе больше, чем любое классически-литературное или высоконаучное арабское произведение.

Все европейцы с детских лет читали и читают увлекательную «1001 ночь», и нет здесь необходимости останавливаться на калейдоскопическом содержании этого общеизвестного сказочного сборника, где, с одной стороны, причудливо переплетается мир волшебный с миром людским, а с другой стороны, предлагаются преинтересные повестушки из жизни мещанских, городских кругов халифата, полные сложных, интригующих приключений. Богатырско-рыцарский элемент, не без притязаний на историческую подлинность, встречается, впрочем, и в «1001 ночи», но не в большом количестве.

История литературного п р о и с х о ж д е н и я «1001 ночи» вкратце сводится вот к чему.

В доисламском Иране существовал на тогдашнем литературном среднеперсидском языке («пехлевийском») сборник индийско-иранских фантастических повествований под заглавием *Хезар эфсане* — «1000 сказок»[92], лет двести спустя после завоевания Ирана арабами-мусульманами эта пехлевийская *Хезар эфсане,* с именем рассказчицы Ширазады (Шехерезады), оказалась переведена в багдадском халифате блестящего IX в.

---

[91] Chauvin, *Bibliographie,* t. III, стр. 138; t. VI, стр. 183.

[92] «Тысяча» значит по-персидски (как, впрочем, и по-русски) не только «1000», но и вообще «множество». Ср. обычный эпитет соловья «хезар-дестан» — «поющий на тысячу мелодий» (букв. «тысячепесенный» или «знающий тысячу сказаний»), например, у поэта Рудакия X в. (см.: Гаффаров, *Образчики,* ч. II, 268, 6; толковый словарь персидского языка *Борхан-и кати*).

на арабский язык под заглавием «1000 ночей» — *Алф лайла* [93],— заглавие, вместо которого впоследствии, для пущей важности, пошел в ход у халифатских читателей более длинный, а потому как будто более пышный титул: «Тысяча ночей и еще одна ночь» — *Алф лайла ва лайла*<[94]>.

Тем временем в халифате вырабатывались свои собственные местные сказки и интересные повествования. В приморской международно-торговой Басре у Персидского залива к югу от Багдада создавались в IX—X вв. баснословные рассказы о замечательных дальнеморских приключениях Синдбада-морехода [95]; в столице же Багдаде возникли бытовые городские даже не сказки, а, скорее, романические реальные повести на запутанные сюжеты о всяких закулисных занимательных столичных приключениях. В достаточном количестве циркулировали в халифском Багдаде и анекдотические сказки о ловких проделках хитрых багдадских мошенников, часть которых под именем «покаявшихся» состояла в тесных сношениях с багдадской сыскной полицией, открывала ей крупные воровства и преступления, а за то пользовалась сама достаточной поблажкой со стороны благодарной полиции; по крайней мере, из Мас'удия X в. мы с яркой определенностью знаем, что во времена аббасидского халифа Му'тадида (892—902, праправнука Харуна ар-Рашида), который сам умел ловко открывать всякие загадочные городские преступления не только путем пыток, но и путем коварных хитростей [96], ходили по Багдаду в устах специалистов-сказочников бесчисленные анекдоты о поразительной изобретательности ловких мошенников [97],— анекдоты, которых нельзя было без хохота слушать; в частности циркулировала фаблио-сказка о непобедимо-продувной Далле [98].

И вот в X в., около 940 г., один из багдадских писателей [99] начал составлять по образцу, отчасти и по материалам переведенной *Хезар эфсане* особый сводный сказочный сборник под

---

[93] Мас'уди, *Мурудж,* IV, стр. 89—90; о времени таких переводов: VIII, стр. 291; библиографический *Фихрист* Надима Багдадского, стр. 304.

<[94] Превращение числа сказок из 1000 в 1001 связывают с влиянием турецкого идиоматического выражения «бин бир», обозначающего неопределенное множество. См. содержательную статью Э. Литтмана (*Alf layla wa-layla*) в EI [2], где учтены результаты ряда важных новых исследований Н. Эббота, Г. Грюнебаума и др.>

[95] В начале XI в. «Чудесные повествования о Синдбаде» служат уже репертуаром для поэтических сравнений даже на далеком иранском пограничье с Индией. Газневидский поэт Менучихрий, восхваляя газневидского везира, гиперболически говорит, что об этом везире ходят в народе более чудесные сказки, чем про Синдбада (см. *Диван,* изд. Казимирского, ода № 11, стих 16).

[96] Мас'уди, *Мурудж,* VIII, стр. 158—161.

[97] «Шат̄ара ва 'ай̄ара» — Мас'уди, *Мурудж,* VIII, стр. 164 и 173.

[98] Про одного мошенника — Орла ('Укаб) Мас'удий говорит: «Этот старый вор своими прехитрыми уловками и лукавством превосходил и Даллю-Хитрюгу (Далла-л-Мухтала) и прочих продувных обманщиков, прежних и новых». См.: *Мурудж,* VIII, стр. 175.

[99] Джахшиярий (или Джихшиярий), — *Фихрист,* стр. 304.

таким же заглавием «Тысяча ночей» (или, быть может, «1001 ночь»), куда вошли, по-видимому, лишь избранные из индийско-иранских сказок *Хезар эфсане,* а больше были включены свои халифатские, багдадские; для своей задачи он пользовался не только рукописным материалом, но также приглашал к себе профессиональных сказочников и брал от них лучшее из того, что они знали и что сами считали за лучшее. Другие люди закончили его дело. Так установился второй этап «1001 ночи» — багдадская редакция, самостоятельной и отдельной книгой, впрочем, до нас не дошедшая.

К числу довольно характерных примет этой багдадской редакции относится та черта, что наблюдателем багдадских интересных приключений является сам халиф, который, переодевшись, ходит ночью по столице и старается все подсмотреть, все творящееся в городе знать. Исторического такого халифа-Аббасида мы знаем: это был Кадир (991—1031), который в простонародном костюме действительно бродил по улицам Багдада и потом поражал всех своей осведомленностью [100]. Но личность этого халифа Кадира в глазах народа не могла быть сказочно-величественной (халиф Кадир в сущности ведь всецело находился во власти бувейхидских султанов-шиитов, подлинных тогда хозяев Багдада), и его имя не было усвоено сказками. Они иногда, даже, по-видимому, не без реального исторического основания, на сказочную сцену вытаскивали более подходящего халифа Му'тадида (892—902); он фигурирует в сказке о гостеприимном багдадском меняле, к которому зашел в гости переодетый халиф Му'тадид со своим, тоже переодетым, везиром Ибн Хамдуном [101]. Однако Му'тадид появляется в «1001 ночи» редко, а обычное, так сказать, традиционное (хотя всецело противное историческим данным) имя того багдадского халифа, который демократически инкогнито бродит по неведомым улицам своей столицы с целью знать всю жизненную правду, оказывается в списках «1001 ночи» почти всегда Харун ар-Рашид, прославленный придворными поэтами своего времени (786—809). Идеализирован был Харун в устном фольклоре, быть может, еще до водворения чужаков-бувейхидов в Багдаде [102]. На деле ж, как из истории известно, подлинный Харун

[100] Об этой черте халифа Кадира см.: Ибн ал-Асир, египетск. изд., IX, стр. 155—156.

[101] По счету библиографии Шовена (*Bibliographie,* t. V, стр. 218) эта сказка о гостеприимном меняле, с которым инкогнито пообедал халиф Му'тадид, есть № 129. Она одно время была очень популярна среди начинающих арабистов, так как вошла в арабскую хрестоматию Козегартена (*Chrestomathia arabica,* стр. 1—21).

[102] У Мас'удия (*Мурудж,* VIII, стр. 296) один из придворных собеседников халифа Кахира (932—934) говорит ему: «В народе называют дни царствования халифа Харуна ар-Рашида свадебными днями, потому что времена Харуна ар-Рашида полны были процветания, благосостояния и изобилия». Возможно, конечно, что Мас'удий (ум. в 956 г.) вложил в уста собеседнику Кахира 930-х годов те новосозданные фольклорные представления, которые

ар-Рашид совсем был не способен демократически переодеваться и лезть в опасную гущу народа, встречи с которым он вообще избегал и даже не жил в Багдаде[103].

Багдадская редакция «1001 ночи» в самостоятельном ее виде, т. е. как совершенно отдельная, особая книга, до нас, как сказано, не дошла. Во время крестовых походов сборник оказался в Египте и сильно расширился. Старейшее египетское упоминание о нем, о «1001 ночи», по-видимому, может быть датировано XII в., а сохранено для нас цитатой писателя XIII в., историка Ибн Са'ида (1208—1286), который делает ссылку на более раннего писателя[104]; тут говорится, что о времяпрепровождении влюбленного седьмого фатимидского халифа Амира (1101—1130) и его возлюбленной бедуинки в его загородном прикаирском дворце на Ниле народ рассказывает приукрашенные романические истории вроде «1001 ночи». Здесь, в Египте, «1001 ночь» очень полюбилась и получила, главным образом во времена мамлюков XIII—XV вв., свою общеизвестную египетскую редакцию. При этом не только персидско-багдадские сказки багдадской редакции X в. окрасились характерными подробностями местного чисто египетского колорита, но также, сверх того, в изобилии к сборнику новоприбавились свои отдельные египетские сказки, часто из очень старинного египетского сказочного достояния, известного нам из папирусов[105]. Типичный исконно египетский характер — у сказок про талисманы (волшебные перстни, волшебные лампы), духи которых покорно служат любому обладателю тех талисманов, без мотивов личной симпатии, которая в индийско-иранских сказках, наоборот, играет очень определенную роль при сношениях духов с людьми. Классические, исстари излюбленные египетские сказочные сюжеты об искусных плутах (их мы и из Геродота знаем, II, 121) отразились в египетской редакции «1001 ночи» с чрезвычайной яркостью; правда, мы уж видели, что этот жанр, del genero picaresco <из плутовского жанра>, был известен и в аббасидском Багдаде; но в египетской редакции он оказался особенно важным элементом сборника «1001 ночь». Для вос-

---

составил себе народ про Харуна уже в мас'удиево время, т. е. ок. 950 г., через несколько лет после того, как халифат попал в иранские, бувейхидские, руки.

[103] Ср. Табари, II, стр. 678 (под 187/803 г.). «Харун не мог выносить шума и копоти большого города», в скобках иронизирует по этому поводу А. Мюллер (*История Ислама*, т. II, стр. 167).

[104] Именно на ал-Куртубия XII в. Эта цитата впервые была опубликована Х. Торренсом в «Athenaeum» в 1839 г. (№ 622). В 1886 г. на нее вновь обратил внимание неизвестный автор статьи про «The arabian nights» в «Edinburgh Review» (1886, июль, № 164). Ее целиком воспроизвел Эструп в *Исследовании о 1001 ночи*, стр. 104—105.

[105] Значительную часть древнеегипетских сказок перевел Масперо (*Les Contes*), а статью о них он раньше поместил в «Journal asiatique» 1885 г. Сличение с мотивами «1001 ночи» произвел Т. Нёльдеке (*Zu den ägyptischen Märchen*, стр. 68 и сл.).

полнения числа «тысячи» вставлялись в египетскую редакцию еще и рыцарские романы о борьбе с христианами, и поучительные притчи из морализаторских сборников [106].

В 1704—1707 гг. появился французский перевод Galland'a, и с тех пор «1001 ночь» сделалась любимой книгой Европы [107].

Такой представляется нам литературная история всемирно-знаменитой «1001 ночи» [108], и эту картину едва ли можно будет дальнейшим исследователям существенно поколебать [109]. Прибавить нужно, что с османским завоеванием Египта в 1517 г. даль-

---

[106] К таким вставкам относится рыцарско-исторический роман про Омара ан-Ну'мана (его содержание и библиографию см. у Шовена: *Bibliographie*, t. VI, стр. 113—124), сперва возникший, по-видимому, как самостоятельное произведение в аббасидском Багдаде на тему о войне с греками-византийцами, а потом оказавшийся в составе египетской редакции «1001 ночи» с добавочными наслоениями фантастического характера, которые характеризуют собою эпоху уже крестовых походов. Последняя европейская работа о романе про Омара ан-Ну'мана и про историю включения его в «1001 ночь» — Paret, *Der Ritter-Roman* (48 стр.); сжатую, но содержательную рецензию на нее дал Нюберг: MO, vol. XXIII, стр. 280—281.

[107] Полная библиография изданий, переводов и исследований «1001 ночи» (без привлечения русской или иной славянской литературы) составляет собою IV—VII выпуски Chauvin, *Bibliographie* (в общем 920 стр.). У Шовена сообщены и международные фольклорные параллели к каждой сказке. Отсутствующая у Шовена русская библиография (а она довольно значительна) имеется в моем вступительном очерке к книге Эструпа о «1001 ночи». До недавнего времени главных русских переводов было три: 1) с французского старого галлановского — лучший перевод Ю. Доппельмайер (3 тт., М., 1889—1890, с ценным предисловием ко II тому акад. Веселовского); 2) с английского лэновского — Л. Шелгуновой (2-е изд., 2 тт., М., 1908—1909); 3) с бесцеремонного французского Мардрюса — в прилож. к «Новому журналу иностранной литературы» (4 тт., 1902). В настоящее время издательство «Academia» печатает начиная с 1929 г. полный, без пропусков, русский перевод с арабского текста: «Книга тысячи и одной ночи»; переводчик М. А. Салье, редактор — акад. И. Ю. Крачковский. <Издание было завершено в 1939 г. и вторично выпущено в 1958—1959 гг.>

[108] Во введении к русскому переводу с датского: Эструп, *Исследование о 1001 ночи*, — А. Крымский дал критический обзор европейских работ по «1001 ночи», в их взаимной связи (Хаммер, С. де Саси, Лэн, А. Мюллер, Нёльдеке, Эструп и др.) и в конце привел библиографию важнейших изданий и переводов. После того очень полезной оказалась разъяснительная работа Макдональда специально о ранней истории сказок 1001 ночи (1924). Результаты, к которым пришел Макдональд, не упущены в предисловии М. Салье к I тому его полного перевода «Книги 1001 ночи» (1929).

[109] Крайне отрицательную (но по сути совсем поверхностную и произвольную) критику всех тех выводов, к которым пришла шаг за шагом европейская наука в течение столетия, начертал барон Карра де Во в 1-м томе своих *Les penseurs* (стр. 359—370). Этот барон совершенно отрицает индийское происхождение первоосновы сборника, хотя бы даже в самой малой степени; он видит в сказках «1001 ночи» продукт греческой неоплатонической беллетристики, проникнутый талмудическим юдаизмом и усвоенный в домусульманском Иране, от которого арабы взяли все эти сказки. Доводы барона Кара де Во вопиюще не выдерживают критики. Отметим, что М. Салье в предисловии к своему переводу (пис. в 1929 г.) не упомянул о талмудических теориях барона (1921) ни одним словом. Значит ли это, что утверждения барона остались ему неизвестны? Или же (это скорее) М. Салье просто не счел нужным упоминать о них ввиду их голословной неосновательности?

нейшее расширение и пополнение сборника местными элементами не прекращалось и благодаря профессиональным сказочникам египетских кофеен, вероятно, еще долго не прекратится. Существование печатных изданий, фиксирующих текст, едва ли может служить ручательством того, что не потребуется еще одно издание, которое отразит перемены, совершающиеся над «1001 ночью» в устном репертуаре профессиональных сказочников [110].

Всяких «арабских сказок» сверх тех, которые можно прочитать в сборнике «1001 ночь», имеется много [111]. Репертуар их до сих пор, если не весь, то в значительной степени — только устный; одни — держатся в памяти нянюшек-мамушек в семье, другие — входят в устный репертуар профессиональных рассказчиков на улицах. Однако кое-что и из этого запаса было в XVI—XVIII вв. записано на бумагу и увеличило собою простонародную, некнижническую литературу типа тех сказок и анекдотов-фаблио, которые вошли в «1001 ночь».

Наилучшее понятие об этом народном достоянии мы получаем уж из записей XIX в., произведенных чисто научным фольклористическим методом [112].

VIII

Сборники анекдотов XVI—XVIII вв., как более литературные (типа «Навадир» Кальюбия, ум. в 1659 г.), так и значительно опрощенные. Северносирийская «Услада сердец» — «Нузхат ал-хаватир» 1700-х годов со сказкой про неистребимые башмаки скупца времен Тимура. Потешные анекдоты о грамматистах

Иногда такие фаблио попадали в сборники анекдотов XVI—XVIII вв.

Среди арабских коллекций анекдотов упадочного османского периода не простонародную, а даже вообще литературную из-

110 Наиболее распространено издание «1001 ночи» булакское, или каирское (впервые напечатанное в 1835 г. и часто перепечатывающееся). На нем основан английский перевод Лэна, немецкий Хеннинга, французский Мардрюса. В ходу также издание калькуттское, особенно 1839—1842 гг., по которому дан русский перевод М. Салье, бреславльское 1825—1843 гг. и очищенное от неприличий иезуитское бейрутское 1880—1882 гг., которое, кстати сказать, стоит в типографском отношении выше всех. Тексты изданий сильно разнятся между собой и это показано в библиографии Шовена с наглядностью.

111 Это отчасти указал талантливый новеллист Махмуд Теймур в историко-литературном предисловии к III томику своих рассказов *аш-Шайх Сид ал-ʿАбит* (Каир, 1344/1927), стр. 39—41.

112 К таким относятся, например, сборник египетских сказок Спитты-бея (Лейден, 1883), тунисско-триполийских Штумме (Лейпциг, 1893, 1898 и др.), дамасских Эструпа (Лейден, 1897), месопотамских Мейснера (Лейпциг, 1903), иерусалимских Литтмана (1905). Собранные мною сирийские сказки из сел Ливана и в г. Бейруте не изданы; их наберется на объемистый том.

вестность приобрели *Навадир* (или *Хикайат*) — «Анекдоты» египетского врача Кальюбия (ум. в 1659 г.) [113], которые доныне не перестают печататься, перепечатываться и паки перепечатываться [114] (лучшее доказательство, что они имеют огромный круг читателей). Но в этих кальюбиевских *Навадир* XVII в. репертуар, по крайней мере прежде всего, есть староклассический, доисламский, омейядский (напр., о щедрых арабах), аббасидско-халифатский, а если взят и свой местный, то он извлечен преимущественно из исторических трудов или более старых поучительных антологий, которые известны нам и помимо Кальюбия. Впрочем, особый интерес представляют для нас у Кальюбия XVII в. те анекдоты, набожного типа, где в духе Ша'рания XVI в. рекомендуется для достижения полной свободы личности отказ от всякого имущественного владения, вплоть до запасной перемены платья.

Однако значительно больший интерес заключается для нас в анекдотных сборниках более простонародного типа, и к таким принадлежит пестрая *Нузхат ал-хаватир* — «Услада сердец», скомпонованная в Северной Сирии в 1700-х годах. Сборник был бы, несомненно, еще более интересен, если бы был издан с полной точностью [115].

В сборнике *Нузхат ал-хаватир* есть, правда, достаточно материала совсем старинного (например, из «Калилы и Димны»), но вместе с тем сюда влился и простонародный фольклорный материал османского времени. Мы здесь найдем (стр. 193—200) юмористическую сказку про роковые для владельца грубо огромные и тяжело неуклюжие старые башмаки (зрбул) [116], от которых владелец никак не может отделаться, куда бы он их ни швырнул, и платит разорительные штрафы за причиненные его тяжелыми башмаками убытки. Герой называется Абу Сулейман Татарский [117], и в начале сказки отмечено, что он жил во времена Тимур-ленка, государя Татарии, т. е. в XIV—XV вв.

[113] Кальюб — местечко недалеко от Каира.

[114] Внушительную печатную библиографию кальюбиевских *Навадир* см. у Брокельмана: GAL, Bd II, стр. 365. Первое печатное издание — индийское, Нассау-Лиса и Кабир ад-дина 1856 г. (Калькутта). Со следующего года (1274/1857) идут непрерывной серией каирские издания.

[115] Печатное бейрутское издание *Нузхат ал-хаватир* (1877) составляет шесть выпусков (238 стр.). К сожалению, издатель (из христиан) немало дал своих всевозможных добавок даже из драматургии XIX в. В личной беседе с ним я выяснил, что все же «асас» («основа») издания — это рукопись нач. XVIII в., халебская, не озаглавленная никак. Быть может, она походила на рукопись лейденской библиотеки (Leyd [1], vol. I, № 1292; <Leyd [2], vol. I, № 545>), которую отметил Ландберг в своей книге *Proverbes et dictons*, стр. XIX.

[116] «Зрбул» безусловно не папуши (как впоследствии думалось в Европе). Это тяжелые крестьянские башмаки, красные сафьяновые или черные, на высоких каблуках, обильно подбитые гвоздями. Описание их — у Ландберга: *Proverbes et dictons*, стр. 234—235, 379.

[117] Под этим именно названием (а не «Абу Касим») я лично слышал вариант сказки от одного сирийца из Ливана в 1890-х годах и от одного жителя Назарета.

Мы имеем и более ранний записанный вариант, известный обыкновенно под названием «Старые туфли Абу Касима»; записыватель, тоже северносирийский араб, был современник Тимура [118]. В обычный состав «1001 ночи» эта сказка не вошла, но в Европе она одинаково сделалась любимой, потому что включена была задним числом, не без участия Лесажа, в состав новой редакции сборника «1001 день» [119] и оказала свое литературное влияние, между прочим, у восточных славян [120].

Внесены сюда, в *Нузхат ал-хаватир,* и многие вполне простонародные пословицы, записанные без соблюдения классической грамматики, на разговорном языке Сирии. Как бы в pendant к их вульгарности, сборник содержит целую коллекцию сатирических анекдотов про педантов наҳавӣ, которые стараются говорить на мертвограмматическом языке.

Побасенки такого типа про комичных грамматистов-книжников, над которыми все добрые люди не в силах не смеяться, возникали в арабском обществе издавна. Еще в X в. Мас'удий в *Мурудж* [121] передавал, что в халифском аббасидском Багдаде потешные рассказы о книжноученых людях, которые в обиходе норовят говорить строго «грамматически» («би-н-наҳв»), тогда как «чернь непросвещенна» их не понимает, составляли существенную часть репертуара багдадских юмористов-сказочников, и те брались рассмешить ими и тому подобными прибаутками самого серьезного и угрюмого человека. Мас'удий рисует живую картинку, как подвизается перед нахмуренным халифом Му'тадидом (892—902) один уличный рассказчик как раз с таким репертуаром, и все евнухи, все пажи, хватаясь за животики от хохоту, убегают из халифского покоя, чтобы не оскорбить высочайшего слушателя своим чересчур несдержанным греготанием. В XVI—XVIII вв. разница между разговорной речью и наҳавӣ оказывалась, разумеется, гораздо более резкой, чем в X в., и анекдоты в *Нузхат ал-хаватир,* подтрунивающие над «нахавиями», еще более оправдывались жизненной практикой.

На одной из смешных историй *Нузхат ал-хаватир* про «грамматистов», которую, впрочем, я уж имел случай цитировать в другом месте [122], не мешает тут остановиться для примера.

---

[118] Именно Ибн Хиджжа из Хамы (1366—1434), автор хрестоматии *Самарат ал-аурак* — «Плоды среди листьев» (см. GAL, II, стр. 16). Что текст сказки «Les pantoufles d'Aboul Qasim» находится в *Самарат,* это указал В. Шовен в *Bibliographie* (t. VI, стр. 129, № 283); вариант в *Нузхат ал-хаватир* про Абу Сулеймана Татарского остался Шовену неизвестен.

[119] Об этом см. у Шовена: *Bibliographie,* t. IV, стр. 123, 220. У Крымского: *Тысяча и одна ночь,* стр. LI—LII и LIV.

[120] Русский перевод: «Старые бабуши Абу-Кассема» в «Сыне Отечества», 1850, кн. III, стр. 44—48. Прекрасная украинская стихотворная обработка И. Франка «Абу-Касимови капци» (Львов, 1895) продолжает выдерживать много изданий. (Мой разбор в львовском журнале «Зоря», 1896, стр. 376 и сл., стр. 399 и сл.)

[121] VIII, стр. 164.

[122] Крымский, *Семитские языки,* ч. III, стр. 361—362.

Пришел нахави (грамматист) проведать больного, и сын того, на вопрос о здоровье отца, ответил: «Горе! Сперва распухли его ноги... (*варамат риджлей-хи*)»...[123]— «Не делай грамматической ошибки, дитя мое! — перебил его грамматист.— Говори не *риджлей-хи,* а *риджла̄-ху*».— «Затем,— продолжал юноша, послушно запомнив, что вместо *-ейхи* надо говорить *-а̄ху,*— опухоль дошла до его колен *(ила̄ рикбата̄-ху)*».—«Дитя мое!— опять перебил нахави,— говори правильно, не *рикбата̄-ху,* а *рикбатей-хи,* надо косвенный падеж, а не именительный. Ну, и что же?» — «А то, что отец мой умер,— со злобой продолжал молодой человек, которого за минуту перед этим нахави ведь сам отучивал от *-ейхи,*— ...умер, и бог его ввел в рай, ввиду всяких грамматистов — тебя, Сибавейхи, Нифтавейхи, Манавейхи, Халавейхи, Махшавейхи, Набавейхи ... Пошел вон, негодяй, из нашего дома!!» [124]

IX

Сатирическое творчество Ширбиния (1686) на разговорном языке египетских феллахов. Хиджазий (ум. в 1719 г.) и его простонародные стихи

Само собою ясно, что книжникам-схоластикам XVI—XVIII вв. смешны были вовсе не эти свои педанты — «нахавии», а смешон был простой народ, державшийся своей разговорной «мужицкой» речи. Быть может, однако, подтрунивания «черни» иногда неприятно действовали им на нервы — и тогда вызывали отпор, который по временам способен был выразиться в комическом применении на письме этой самой «мужицкой», или «феллашской» речи. Так возникло около 1097/1686 г. одно преинтересное произведение на чистонародном египетском языке: *Хазз ал-кухуф* — «Ажно башки трясутся» [125].

Автор, родившийся не позже 1650 г. литератор Юсуф Шир-

---

[123] Именительный падеж двойственного числа (с классическим окончанием *-а̄ни,* а в сложениях *-а̄*) в народном языке исчез и заменился формой косвенного падежа (с окончанием *-ейн,* в сложениях *-ей*). Юноша поэтому поставил подлежащее в косвенном падеже. (Так и мы по-русски говорим: «бегут волки», а не «волци», хотя «волки» собственно есть форма винительного падежа.)

[124] *Нузхат ал-хаватир,* II, стр. 22—62.

[125] Приблизительно так объясняет значение *Хазз ал-кухуф* Фоллерс: «das Schütteln der Fellahenkappen [-köpfe], nämlich beim Volkstanz auf der Tenne». См. его статью об этом произведении (*Beiträge,* стр. 371). Статья К. Фоллерса посвящена не литературно-общественной оценке произведения, а грамматико-диалектологическому разбору феллашской речи. Издавалось *Хазз ал-кухуф* несколько раз. Литографированное каирское издание (235 стр.) не датировано; потом: Булак, 1274/1854 (229 стр.), 1284/1867; Александрия, 1289/1872 (литогр.); Булак, 1308/1891; Каир, 1322/1904 и др. О рукописях и кое-какой европейской библиографии см.: GAL, II, стр. 278.

бииий сообщает, что одним из лиц, у кого он учился, был Кальюбий (ум. в 1659 г.), уже известный нам как врач и составитель сборника анекдотов *Навадир*. Другой из учителей Ширбиния [126], почтенный каирский богослов-шафиит, попросил Ширбиния написать сатиру на «грубость» феллахов и на их «грубую» вульгарно-мужицкую речь,— и так появилось «Ажно башки трясутся». Ширбиний разбил свое сочинение на две части. Первая, вступительная, рассказывает, какую некультурную жизнь ведут египетские мужики, какую пищу, противную для порядочного человека, они себе готовят, как они смешно и с нелепыми обрядами справляют свадьбы и пр. Итог всему этому автор подводит в ямбическом (раджазном) стихотворении, на языке вполне классическом, после чего начинается вторая часть, наиболее для нас интересная. Для пущего смеха Ширбиний выводит тут на сцену египетского феллаха Абу Шадуфа («отца огородного колодца-черпалки, или водокачки»), который произносит длинную тираду (с полсотни стихов) на своем истопростонародном языке. К каждому стиху феллаховой речи Ширбиний присоединяет обширные фактические объяснения на литературном языке; однако пересыпаны такие объяснения простонародными анекдотами египетского наречия. Помимо намерения самого автора тирада бедного, темного феллаха, да отчасти и материал комментариев для нас, европейцев, оказывается бичующей сатирой не против египетских «мужиков», а наоборот — против «немужиков», против более образованных, но глубоко испорченных горожан, против грубой турецкой военщины, против схоластического духовенства, с его лицемерием, заносчивой лжсученостью, развращенностью. Эту сторону Ширбиний оттенил, очевидно, невольно. А чтобы феллах вызывал смех в «благородном» читателе, он у Ширбиния наделен не только титулом «Абу Шадуф» («отец огородной водокачки»), но и не менее измывательской родословной: Абу Шадуф ибн 'Уджайл («сын Теленка») [127], внук Висячего кошеля, правнук Черногуза, праправнук Пучеглаза, прапраправнук Калолизуна [128] и т. п.

Как бы то ни было, *Хазз ал-кухуф* XVII в. не может быть обойдено в истории новоарабской литературы простого типа.

Бывали редкие, очень редкие случаи, когда даже в среде закосневшего в псевдоклассицизме азхарского духовенства XVII—XVIII вв. простонародная речь вдруг трактовалась посерьезнее, с известным уважением к ней. Шейх Хасан ал-Хиджазий ал-Азхарий (ум. в 1719 г.) любил отзываться на события дня простонародными стихами, не лишенными, правда,

---

[126] Назывался он Ахмед ас-Сандубий.

[127] Вероятно, правильнее перевод Фоллерса: «der Gartenschippe» <«садовая лопата», или «заступ»> (*Beiträge*, стр. 370).

[128] «Ejus qui lingit merdam», — переводит по-латыни Фоллерс (там же, стр. 371).

и комизма; например, Хиджазий, очевидно считая простонародный культ святых за суеверия, рисует юмористическую (с его точки зрения) картинку, как вода Нила не хочет и не хочет прибывать, и тогда население столицы Каира начинает взывать ко всем святым [129].

Пример Хиджазия XVII—XVIII вв., однако, есть явление спорадическое. Вообще же, как правило, нужно констатировать, что специалисты-литераторы «классического» типа, по взгляду которых порядочная письменность должна быть или сугубо красноречива или схоластически серьезна и деловита, всегда и к языку простонародных или полупростонародных произведений, и к самим произведениям относились с огромной дозой высокомерного презрения.

X

Презрение ученых книжников к вульгарной литературе. Согласие с ними у Сильвестра де Саси и Френеля 1830-х годов. Высокая художественная и социальная ценность простонародной литературы в глазах остальных европейских ориенталистов.

Это книжническое пренебрежение сказалось и в библиографии. Не мешает параллельно вспомнить две библиографических работы, одну очень старую, из времени расцвета классической арабской литературы, другую — из времен ее полного упадка. Сперва, в конце X в., багдадский библиограф Надим в своем *Фихристе,* сообщив, что он несколько раз видел экземпляры «Тысячи ночей», пренебрежительно добавлял, что книга написана «жидко и нудно» [130]; подобным же высокомерным тоном отозваться о вульгарно-рыцарских романах типа, например, *Сират Байбарс* не пришлось библиографу X в. только потому, что их еще не было. Затем, чуть не семьсот лет спустя, другой зна-

---

[129] Образцы стихотворства Хиджазия см. в истории Египта XVIII—XIX вв. Джабартия (*'Аджа'иб ал-асар,* I, стр. 75—83), имеющейся и во французском переводе (I, стр. 71). Оттуда у Гольдциера: *Muhammedanische Studien,* T. II, стр. 285, в главе о культе святых в исламе.

В 1846 г., во времена правления Мухаммеда Алия, французский путешественник К. Мармье этнографически описал душераздирательное всенародное моление несчастных каирцев о разлитии Нила, вблизи старинной мечети Амра VII в., куда с плачем, в жалобной процессии, одновременно собираются и мусульмане, и христиане, и евреи. На постороннего зрителя ce spectacle unique au monde <«это единственное в своем роде зрелище»> производит глубокое трагическое впечатление. См. Marmier, *Du Rhin au Nil,* t. II, стр. 417—418.

<Библиографические указания на более новые работы по арабской народной литературе см.: GAL, SBd II, стр. 59—65; Gerhardt, *The Art of Storytelling,* стр. 474—490.>

[130] «Гас̱с̱ бāрид ал-х̣адӣс̱». См.: *Фихрист,* I, стр. 304.

менитый библиограф Востока, кропотливо-добросовестный турок Хаджи Халифа XVII в., по должности военный интендант, расправлялся с вульгарной беллетристикой проще: в своем колоссальном своде «Раскрытие библиографических сомнений» Хаджи Халифа вовсе не счел нужным остановиться хотя бы на таком архипопулярном романе, как *Сират ʽАнтар*. А ведь слышать этот роман на базарах Хаджи Халифа, провиантмейстер, во время своих странствий по арабским краям и шатаний по рынкам, наверно, имел случаи не один раз [131].

Такое отношение к простонародной, любимой массами, беллетристике свойственно далеко не только библиографам. Прошло после Хаджи Халифы лет двести,— и в 1836 г. знаток Египта Лэн подчеркнул перед широким кругом европейских читателей, что каирские улемы вполне пренебрегают рыцарскими романами или другой литературой простонародья, как чем-то, недостойным внимания серьезных людей [132].

Сам Лэн, талантливый переводчик «1001 ночи», мог сообщить Европе мнение улемов о непрекращающемся народном арабском творчестве, контрастирующем с упадком арабской литературы XVI—XVIII вв., скорее всего как курьез, который для европейца должен быть даже не совсем понятен. Можно было, однако, отметить, что как раз в ориенталистике лэновых времен прозвучали два голоса, примкнувшие к суждению восточных книжников.

Патриарх арабистики первой половины XIX в. Сильвестр де Саси по своим литературным вкусам был чистейший арабский ученый шейх, и из-под его пера, как-никак авторитетного для ориенталистов, выскользнуло (1829) крайне невысокое мнение о литературных достоинствах «1001 ночи» [133]. Да еще вскоре же присоединился к нему Ф. Френель (Fresnel) в 1836 г. в своем первом письме из Каира, начавшем серию «Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme». Френель, который успел всецело проникнуться литературными воззрениями своих арабских ученых наставников, египетских шейхов-улемов, с большим пренебрежением отозвался о литературных качествах «Романа про ʽАнтара», прямо отмечая при этом, что таково общее мнение каирских ученых [134]: «Соборы ислама внесли этот роман в списки осужденных»,— позволил себе выразиться Френель, неудачно применяя сюда терминологию христианской церкви [135]. «Это, конечно, не мешает роману про Антара быть всегда читаему под шатром бедуина и в каком-нибудь кафе Каира, но,

---

[131] На молчание Хаджи Халифы о «Повести про Антара» обратил внимание Коссен де Персеваль еще в 1833 г., когда помещал в «Journal asiatique» отрывок «Смерть Антара» из этого своего любимого народного произведения (см. Caussin de Perceval, *Notice*, стр. 101).

[132] Lane, *Manners*, vol. II, стр. 148.

[133] См. статью С. де Саси в «Journal des Savans», 1829, стр. 416—417.

[134] Fresnel, *Lettres*, стр. 13, № 2, стр. 41, № 1.

[135] «Les conciles de l'islam l'ont mis à l'index».

так как стиль романа безвкусен (plat) и поэзия бесформенна, то ученые этой страны [Египта] не относят его к тем произведениям, которые составляют арабскую литературу». Знаменитые же подвиги и приключения Антара Френель признал «нелепыми», absurdes. Года два спустя, в 3-ем своем письме из Каира Френель, вероятно, узнав, что его отзыв про *Сират ʻАнтар* коекому в Европе не понравился, заявил [136]: «Эпическая или литературная ценность романа про Антара — признаюсь, это такой вопрос, который, по-моему, не настолько интересен, чтобы о нем стоило толковать серьезно». Что касается исторического значения *Сират ʻАнтар,* то Френель охотно согласился признать в романе драгоценные черты бедуинского быта и нравов, renseignements précieux, но далее (стр. 142—146) он привел из историко-литературных антологий *ал-ʻИкд* IX—X вв. и *Китаб ал-агани* X в. вариантные сообщения о смерти Антара и констатировал, что они, т. е., по его мнению, факты подлинной истории (selon l'histoire), далеко не совпадают с картиной смерти Антара, нарисованной в романе (d'après le roman), и роняют его историчность [137].

Прозвучали в Европе такие оценки, как у Сильвестра де Саси и Френеля, совсем одиноко, без сочувственного отзвука. Известные нам восторженные оценки Ламартина 1830-х годов и другие, данные если не всей простонародной арабской литературе (ее и не знали всю), то по крайней мере доступному для всех роману про Антара, ясно показывали, что Европа не способна разделять пренебрежительное воззрение арабских книжников на такое простонародное литературное достояние арабов. С ориенталистической точки зрения и Френелю и улемам дал отповедь сперва Хаммер 1838 г.[138]. Не без иронии отнесся он к неудачным выражениям Френеля об «исламских соборах» и «индексе осужденных книг» (ислам ведь не знает ни того, ни другого,— заметил Хаммер) [139], а насчет каирских улемов Хаммер высказался, что их мнение о якобы нехудожественности романа про Антара плохо рекомендует их самих и свидетельствует только об упадке современной арабской литературы. Вскоре же после Хаммера осудил каирских улемов, поместив (1838) критику на *Lettres* Френеля, Коссен де Персеваль [140].«Я очень люблю повесть про Антара,—заявил Коссен,—

[136] Fresnel, *Troisième lettre*, стр. 142.

[137] В этом последнем пункте Френель в том же году был поддержан Слэном, который, давая переводы из стихов Антара в «Journal asiatique» (май 1838) и коснувшись вопроса о подробностях Антаровой смерти, заметил (*Choix des poésies,* стр. 448): «Сообщение „Романа про Антара" не заслуживает никакого доверия, как это хорошо ощутил Френель».

[138] Hammer-Purgstall, *Sur l'auteur,* стр. 383.

[139] Конечно, это не совсем так: индексы книг, запрещенных для чтения (еретических, конечно), существуют. См. в описании лейденских рукописей (Leyd [1], vol. IV, стр. 212) про один такой «Indexs librorum prohibitorum» и у Гольдциера: *Muhammedanische Studien,* T. II, стр. 403, Anm. 1.

[140] *Examen;* см. об Антаре стр. 503—505.

и скажу, что, несмотря на искажения, внесенные в эту повесть плохими переписчиками и кофейными антариями, стиль ее скорее изящен, чем безвкусен (plat), а подвиги Антара не более „нелепы“ (absurdes), чем подвиги гомеровских героев. Пусть схоластики-улемы презирают „Повесть про Антара“, это их дело,— писал Коссен де Персеваль,— но европеец Френель должен был бы проявить более широкий взгляд и по достоинству оценить богатую творческую фантазию этого романа, картины нравов, выдержанность характеров действующих лиц».

Такое воззрение на улемско-схоластические мнения остается господствующим в европейской ориенталистике. Между прочим, пренебрежительное отношение арабской «солидной» книжнической публики старого схоластического типа к простонародной письменности упадочного периода дало повод известному историку исламских народов Мюллеру высказаться в свойственном ему остроумном духе (1887). Он, в своей общеизвестной истории мусульманских народов коснувшись мертвенного замерзания на поле после классической арабской литературы, из-под леденящего покрова которой все же пробиваются на свет «весенние фиалки народного творчества, пословицы и полутрогательные, полунаивные песенки» и такие сборники, как «1001 ночь», «Повесть про Бейбарса» и пр., метко выразился: «Ученые арабы взирают с неизмеримым презрением на эту народную литературу — глупцы, не знающие, насколько половина больше целого» [141].

Думаем, всякий историк-европеец охотно под этими словами Августа Мюллера подпишется.

---

[141] Мюллер, *История ислама,* т. III, стр. 376. По-немецки: «Die Gelehrten sehen auf diese Volkslitteratur mit unermesslichen Verachtung herab: Thoren, die nicht wissen, wie viel mehr die Hälfte als das Ganze ist» (см.: Müller, *Der Islam,* Bd II, стр. 346).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Постепенное осознание мусульманским ослабевающим Востоком XVI — XVIII вв. необходимости подновить и усилить свои знания европейскими. Большая подготовленность к этому в Сирии. Крушение ее политических надежд на рубеже XVIII — XIX вв. и выдвижение Египта

I

Невозможность для турецкоподданного Востока XVI—XVIII вв. безмятежно остаться при своем средневековье. Ряд тяжелых военных ударов извне по турецкой империи и, одновременно, неотклонимое мирно-договорное вторжение европейского капитала вызывают к концу XVIII в. определенную мысль о необходимости сравниться с Западом хотя бы в его сильных технических достижениях. Националистические надежды турецкоподданных народов на освобождение при этом от османо-султанского гнета

Если бы Восток XVI—XVIII вв. оставался в военно-политическом отношении более силен, чем европейский Запад, то вполне возможно, что арабская (как и турецкая и всякая другая исламская) литература и наука еще долго пребывала бы в состоянии омертвения и прозябания, и процветали бы, разве, только сказки и героические простонародные романы. Сильный Восток мог бы ведь, пожалуй, и не интересоваться и не знать, что в Европе тем временем неустанно прогрессируют точные науки, что там являются Бэконы и Ньютоны, что там гигантскими шагами ступает позитивная философия и делает чудеса индустриальная техника, что там литературно блещут Мольер, Рабле, Вольтер во Франции, Шекспир в Англии, Сервантес и Кальдерон в Испании, Гете и Шиллер в Германии и другие всемирноценные таланты, живые для всех нас и поныне. Для сильного Востока, если б он таким был, все они преспокойно могли б остаться неизвестными даже по имени, и он продолжал бы безмятежно жить упадочными крошками своей устарелой исламской схоластики и избитыми воспоминаниями бедуинско-халифатской литературы.

Но на деле политическая мощь Востока XVI—XVIII вв. также безостановочно падала, как его экономика и его культура, между тем Запад — набирался сил. До второй половины XVI в. как сама Турция, так и Европа еще могли твердо верить, что турки непобедимы. Европа помнила страшные разгромы ее соединенного рыцарства турками при Никополе 1396 г. и при Варне 1444 г.; а при Сулеймане I Великолепном (1520—1566) Османская империя не только еще способна была давать грозный отпор всем европейским военным силам, на море ли, на суше ли, но даже центральноевропейскую Венгрию на полтораста лет себе захватила, и Сулейман Великолепный стоял под самой Веной. Однако едва прошло после смерти Сулеймана каких-нибудь пять лет, как произошла памятная морская битва при Лепанто между европейскими соединенными средиземноморскими эскадрами и флотом османского султана Селима II Пьяницы (1571), та битва, в которой, как помнят историки западной литературы, принимал участие с испанской стороны автор «Дон-Кихота». Турецкий флот был истреблен, гипноз турецкой непобедимости исчез. Анархия 1600-х годов в Турции ободрила соседей и неевропейских: успешно напирал на турков из Ирана шах Аббас I Великий и отнял Багдад, налетали с севера из Украины запорожские казаки и разоряли (1615) даже столицу Цареград: «Аж и сам цесар турский был в великом страху»,— говорила погребальная вирша, составленная в память гетмана Конашевича-Сагайдачного (1622). Крупные турецкие портовые города и европейского и азиатского побережья Черного моря (азиатские — Синоп, Трапезунд и др.) около 1616 г. послали коллективное заявление («супплику») султану, что, если он их не защитит, то они намерены признать над собою верховную власть казаков: «do cesarza [султана] suplikę podali: jeśli ich nie obroni, chcą kozakom hołdowac» [1].

Вскоре в XVII в. показалось было, будто Турция оправляется: Мурад IV (1623—1640) отнял назад от персов Багдад (1638), а Мехмед IV Охотник (1648—1687) вмешался в Хмельниччину, и в результате гетман Дорошенко отдал Украину под турецкую власть, а упоенный успехом султан вступил в борьбу и с центральной Европой. Однако как раз этот метеорный блеск Турции и закончился ее катастрофой. Когда султан осадил Вену, сюда на помощь австрийцам прибыл с казаками («лейстровыми») польский король Ян Собесский (1683), турецкие войска были разбиты, и начался разгром Османской империи войсками Австрии, Венеции, Польши, отчасти России, закончившийся злополучными и постыдными для Турции Карловицким (1699) и Пожаровецким (1718) мирными договорами.

---

[1] Так доносил известный политик (не хвалитель казаков, а казацкий враг), коронный гетман Ст. Жолкевский в письме к королю 20 февр. 1617 г. (см. по изданию А. Белевского: *Pisma,* стр. 249). Полная выписка имеется и у Кулиша: *История воссоединения Руси,* т. 2, стр. 214.

Турция лишилась не только Украины, но и (1686) Венгрии с Трансильванией после своего полуторавекового господства в ней, а на некоторое время должна была отдать и южную Грецию (Морею) венецианцам. Бессильная к тому же справляться со своими внутренними политическими волнениями и экономическими неурядицами, Турция даже в глазах дружественной для нее Франции представлялась уже политическим трупом, и этот невежливый термин был в ходу при дворе утонченно вежливого «короля-солнца» Людовика XIV. Мы имеем, например, письмо 1705 г. одного миссионера к министру Людовика XIV, в котором миссионер дипломатически обещает «никогда с ним не говорить об *усопшей* Османской империи[2]. Я ведь хорошо знаю,— прибавляет он,— что при высочайшем дворе не любят *трупов*»[3].

В XVIII в. удар за ударом наносила Турции обновленная европейским просвещением Россия, и если сперва сам царь-преобразователь Петр I потерпел в 1711 г. позорное поражение на Пруте и чуть в плен к туркам не попал, то в царствование российских императриц XVIII в. Турция потеряла в пользу России и северное Черноморье и Крым, равно как сильно пострадала она в своих верховных правах на Придунайщине; а одна придунайская часть, Бессарабия, по Ясскому миру 1792 г. и совсем отошла к России. Наполеоновская же экспедиция в «страну пирамид» и в прибрежную Палестину 1798—1801 гг., хотя кончилась для французов безуспешно, тоже нанесла Турции огромное политическое ослабление. Подчиненные народы (греки, славяне, албанцы, арабы) — все заволновались сильнее, и политическая связь их с центральным турецким правительством оказалась очень подорвана.

Все это политическое и одновременно экономическое разложение Турции XVI—XVIII вв. под ударами европейского оружия сопровождалось европейскими «мирными» стремлениями вкоренить свое торгово-экономическое влияние всюду в обширной османской территории под эгидой дипломатических представителей в стране. Число их возрастало и возрастало. Если ко второй половине XVI в. в Турции существовали консулы только венецианские (baili) и с 1536 г.— французские, то затем в XVI—XVII и XVIII вв. каждая европейская нация (англичане, голландцы и др.) добивались и для себя права, в конце концов небезуспешно, содержать в османском государстве таких же своих консулов, свои дипломатические и торговые миссии. Интересы этих миссий шли далее торговли в пределах одной только Турции: подвизались и те купцы, которые хотели, сквозь турецкоподданные владения, иметь более короткий путь для

---

[2] «De ne luy parler jamais du feu l'Empire Otthoman».

[3] «Je say trop bien qu'à la Cour on n'aime pas les *cadavres*». См.: Rabbath et Tournebize, *Documents inédits*, vol. 2, стр. 558.

сношений со своими «ост-индскими» компаниями, возникшими после открытия морского пути в Индию Васко да Гамой (1498). Характерно, что европейские дипломатические представители добились для себя права официально печься перед турецкими властями о единоверных им христианских подданных Турции; а для увеличения числа своих единоверцев направлялись в Турцию из Европы (Италии, Франции) религиозные пропагандисты-миссионеры, которые должны были склонять православное население Османской империи к унии с Римом. (Протестантские миссионеры явились уже попозже.)

Если военные поражения наглядно показывали туркам преимущества европейской техники, то приезжие дипломатические представители, негоцианты и водворяющиеся на длительное жительство религиозные миссионеры своими школами и больницами тоже не могли, хотя бы невольно и медленно, не ознакомливать людей Ближнего Востока с преимуществами своей европейской культуры, на первых порах хотя бы просто комфортной и фабричной. В конце XVIII в. само турецкое правительство, при султане Селиме III (1789—1807), стало раздумывать, нельзя ли усвоить те европейские знания, посредством которых Европа оказалась сильнее Турции. Началась тяга к европеизму среди более сознательных турков. А у подданных туркам христианских народов тяга к европеизму окрасилась надеждами не на обновление сил господствующей турецкой нации, а на политическое собственное свое освобождение от турецкого ига при помощи того же европеизма.

В нашу задачу, понятно, не входит рассмотрение того, что затем сделали для своего европеизирования высшие господа османского государства, природные турки. Не может нас ближе здесь интересовать также история культурного и политического возрождения среди греков или балканских славян, ободренных политическим ослаблением Турции в конце XVIII в. и видевших в европейцах свое спасение от турков. Мы должны в этом отношении остановить свое внимание исключительно на тогдашних арабах и на начатках их культурного, отчасти и политического возрождения.

II

Политическая разъединенность арабской нации в XVIII в., в эпоху изнеможения и постепенного распадения турецкой империи. Обособленность Аравийского полуострова от ослабевшей Турции и стремление возродить былую силу ислама не через приближение к Европе, а посредством возвращения к первоисламской простоте; ваххабиты конца XVIII—начала XIX в. Обособленность «варварийских владений»

в Северной Африке — тоже с малым интересом к европеизму. Залог обновления арабской жизни общемировыми идеями и культурой — в Египте, политически сепарирующемся от Турции, и еще более — в сильно христианизированной Сирии, не ускользнувшей, однако, от турецкого гнета

В ту памятную пору, конец XVIII — начало XIX в., когда выяснилось полнейшее бессилие турецкого султанского государства противустать европейскому напору, не перевооружившись по-европейски, арабы в своей массе уже не были объединены в составе турецкого государства так, как это было в XVI в. На одном конце — значительная часть арабского Востока (Аравия в старинном, собственном смысле), на другом конце — арабский Запад (берберские и маврские страны) оказывались уже от Турции отделившимися.

В наиболее изолированной части арабских стран, в колыбели арабской нации и ислама, на огромном бедуинском Аравийском полуострове (по размеру он соответствует целой четверти Европы), османы даже в первой половине XVI в., в апогее своего вооруженного могущества, не в силах были хозяйничать как владыки страны. Только близкий к Египту Хиджаз со святыми городами Меккой и Мединой находился действительно в османских руках в качестве наследия от египетско-сирийского государства мамлюков. Значительно менее зависима была Южная (по-классическому «Счастливая») Аравия, или Йемен, у морского выхода в Индийский океан. Эта область в начале XVI в., незадолго до появления здесь османов, признала было власть мамлюков, и вскоре, в 1517 г., ее как мамлюкское владение преемственно занял султан-завоеватель Селим I Грозный. Однако в XVII в., когда османскую державу обессилила столичная анархия, казацкие набеги и напор «кызыл-башей», т. е. персов, Йемен сверг османское иго (1663); и с тех пор, чуть не на два с половиной столетия, оказался он под управлением своих местных йеменских государей-имамов, которые свою родословную вели, по женской линии, от самого пророка Мухаммеда, от его внука Хасана, сына Мухаммедовой дочери Фатимы и Алия, четвертого правоверного халифа. Центр полуострова никогда не зависел от турков.

Обнаружившиеся в Турции в конце XVIII в. некоторые тяготения к обновительным реформам в европейском духе были для Аравийского полуострова чужды. Разумеется, никак нельзя сказать, чтобы в Аравии, по крайней мере в более культурных пунктах, люди совсем не ощущали того упадка, к какому пришли исламские страны в конце XVIII в., всюду отступая перед могущественной силой европейцев. Но аравийская мысль, работавшая в колыбели ислама, усматривала залог возрождения не в реформах на европейский лад, а в историческом повороте

назад, к славному давно минувшему VII столетию, к первоначальному «чистому» исламу, еще не знавшему ни схоластических ухищрений в догматах, ни почитания святых, ни употребления таких наркотиков (в VII в., впрочем, и неизвестных), как кофе и табак. Идея «чистого ислама» была для мусульманского мира далеко не нова: еще с первых веков халифата она проводилась в богословско-юридической школе имама Ибн Ханбаля; но в XVIII в. ей сумел придать реальную жизненность Ибн Абдалваххаб (1703—1791), родом из центральноаравийского Неджда, привлекший около 1750 г. к своей проповеди, или к ваххабитству, знатного центральноаравийского шейха Ибн Са‘уда. С помощью бедуинов Ибн Са‘уд основал немалое ваххабитское государство на Аравийском полуострове[4]; бедуины, хоть вообще крайне мало интересуются религией, с удовольствием восприняли ваххабитское воззрение, что религиозное пилигримство к могилам пророка Мухаммеда и его родных является противоисламским, чисто языческим еретичеством, и с большим усердием принялись грабить мусульманские пилигримские караваны. В 1801 г. хищные ваххабиты ограбили находящуюся под Багдадом великую шиитскую святыню Кербелу с богатейшей гробницей Алиева сына, имама Хусейна, и вывезли оттуда роскошную добычу (золотые украшения, драгоценные камни и т. п.) на двух сотнях верблюдов. В 1803—1804 гг. ваххабиты довольно долгое время владели св. городами Хиджаза Меккой и Мединой, отменили там молитву за турецкого султана, разбили «Черный камень» в Мекке, ограбили священные гробницы и в Мекке и в Медине; только в 1818 г. сын египетского властелина Мухаммеда Алия (Ибрахим-паша) придавил ваххабитское движение, загнав его, думалось, окончательно и навсегда, в глубь страны[5]. К туркам ваххабитство относилось постоянно с нетерпимостью, считая турков за главных виновников того, что чистый ислам испортился, по-язычески исказился и пришел в упадок. Обнаруживавшиеся среди руководящих турецких кругов конца XVIII в. кое-какие поползновения несколько европеизироваться тоже не служили соблазнительным примером для ваххабитов: если о них ваххабиты Аравии что-нибудь и знали, то,

---

[4] По-русски о ваххабитстве, с критическим обзором европейской библиографии см.: а) Крымский, *История мусульманства,* ч. 3, стр. 1—12 (первоначально печаталось в IV т. «Древностей Восточных», в приложении к проток. № 117, февр. 1911 г.); б) Гольдциер, *Лекции об исламе,* особая глава. После мировой войны, которая послужила ваххабитам к блестящему политическому усилению, появилось немало новых работ по их истории; их библиография — в резюмирующей статье: Margoliouth, *Wahhābiya.*

<Теперь см. новейшее советское исследование: Васильев, *Пуритане ислама?,* библиография на стр. 258—262.>

[5] Нынешняя политическая сила ваххабитского государства («королевства Са‘удии»), теперь охватывающего, после столетнего стеснения ваххабитов в глуби полуострова, большую часть Аравии, воочию свидетельствует о непрекращающейся жизненности ваххабитства.

во всяком случае, должны были считать такое поползновение за нечто для себя нежелательное.

На западе османской территории в течение турецкого упадка XVII—XVIII вв. освободились от османов так называемые берберские или барбарийские области («варварийские владения», по терминологии русских географов). Из их числа Марокко, как знаем, со своим султаном-халифом, потомком Мухаммедова внука Хасана, не признало османского верховенства даже в XVI в., даже тогда, когда в Турции царствовал могущественный султан Сулейман I Великолепный; под власть турков попали в XVI в. только Алжир (1519), Тунис (1568), Триполи (1551). Но с 1671 г. алжирский гарнизон начал из своей среды избирать «бея», который перестал считаться с османским наместником-пашою; а в 1710 г. «бей» сделался единственным властелином Алжирии. В Тунисе «беи» сперва назначались Портою, но с 1705 г. гарнизон начал сам избирать своих «беев», и те фактически явились самостоятельными правителями Туниса, оторвавшимися от турецкой империи. Вскоре, с 1714 г., и в варварийском Триполи фактическую самостоятельность и независимость от Турции приобрели свои «беи». Все эти «варварийские владения» ненавидели европейцев, фанатических соседних испанцев в особенности, сами преисполнены были по отношению к христианской Европе крайнего религиозного фанатизма и, как нечто очень похвальное, организовали против европейских кораблей на Средиземном море систематическое, беспрерывное пиратство. Разбойнический этот свой промысел проводили они с большим успехом; европейцы терпели от североафриканских пиратов огромные убытки, но усмирить их не были в силах вплоть до XIX в. Какой-нибудь потребности реформироваться в европейском духе и усваивать европейскую культуру эти хищные грабительские государства не ощущали [6].

Таким образом, два крупных отдела арабского мира, на востоке — Аравия, на западе — «варварийская» Северная Африка, остались в конце XVIII — начале XIX в. в стороне от стремления реформировать свою жизнь в духе европейского прогресса. Сосредоточилось такое арабское стремление в тех двух странах, Египте и Сирии, которые после крестовых походов образовали собою государство мамлюков, а в 1517 г. были покорены турками-османами. Из них Египет, в силу особо благоприятно сложившихся обстоятельств [7], успел на рубеже XVIII—XIX вв. совсем освободиться от османского ига и со своей династией («хедивов», как она после назвалась) медленно, но неуклонно двинулся по пути обновления себя европейскими знаниями, а

---

[6] Про исторические причины, содействовавшие фанатической ненависти «мавров» ко всему европейскому, см. у Крымского: *История арабов*, ч. 3, стр. 54—61. Там и библиография.

[7] О них будет речь ниже.

вместе с тем по пути создания новой арабской литературы, соответствующей мировому умственному уровню. Сирия осталась под тяжелым турецким владычеством и потому в XIX в. сперва приопоздала сравнительно с Египтом. Но именно эта арабская страна вследствие многих предыдущих исторических условий своей жизни наиболее была подготовлена к живому восприятию европейских идей и обновлению арабской литературы. Это сказалось немного попозже, чем в Египте, но сказалось рельефнее.

III

Приближению арабов-сирийцев к европеизму издавна в значительной степени содействовала христианская религия части населения, дававшая повод для общения с европейцами. Переоценивать значение этого фактора не следует. Палестина, или «святая земля», часть Сирии, наиболее посещавшаяся христианами-богомольцами из Европы, наименее испытала европейское влияние в XVI—XVIII вв.

К усвоению европейской цивилизации Сирия еще прежде конца XVIII — начала XIX в. была подготовлена более, чем остальные арабские земли. Этому в известной степени содействовало присутствие в ней христианского элемента, религия которого давала поводы для общения с европейцами. Переоценивать значение этого фактора, однако, не следует. К началу XIX в. мы в разных областях Сирии с Палестиной видим разную степень подготовленности к европеизированию, и наименьшую видим в Палестине, иначе в «святой земле», как раз наиболее посещавшейся европейцами-христианами, набожными паломниками, которые из года в год не переставали ездить на поклонение «гробу господню» в Иерусалиме, пещере «рождества Христова» в Вифлееме, памятным местам его детства в Назарете и иным высокоуважаемым святыням христовым или библейских времен. Даже из этого одного обстоятельства ясно, что экономические условия той или другой части Сирии больше могли содействовать сближению с Европой, чем подчеркнутая общность религии.

Иерусалим, главный город Палестины, в мировой торговле при османах не занимал сколько-нибудь значительного места. Оказался он в стороне от больших торговых дорог. Естественных богатств и каких-нибудь широких условий для материального, экономического развития он не имел. По всему этому Иерусалим представлял совсем малую приманку для деловых, купеческих или купечески-промышленных, европейских кругов. Набожные же христианские паломники, которые на короткое время приезжали в «святую землю» и, понятно, привозили с

собою кое-какие денежные лепты, оставляли эти лепты никак не арабам. Простая арабская масса вблизи Иерусалима или других посещаемых паломниками пунктов могла получать от паломников самые незначительные выгоды: она продавала им живность, овощи, плоды, кипарисовые крестики, перламутровые иконки и т. п. Более же значительные суммы доставались от набожных богомольцев не арабам, а небольшой чужой кучке (можно бы сказать и «шайке») греков, охранявшей гроб господень и другие паломнические святыни. Им отдавали паломники свои даяния на «гроб господень», а затем уезжали к себе назад на родину, оставляя среди местного арабского населения лишь похвальное воспоминание о своей набожности и почти уверенность, что они, русские в особенности, это подлинные «абрар» — «праведники». Греками приняты были специальные меры, чтобы от денежных благостынь, которые передавались набожными пилигримами в руки греческой группы, сторожившей святые места, местному арабскому населению, по возможности, ничего не доставалось. В корпорации этих так наз. святогробцев входить должны были исключительно иноземцы-греки.

До начала XVI в. иерусалимская иерархия была еще арабской. В начале XVI в. грек Германос, в совершенстве усвоивший арабскую речь в Египте, вступил в монастырь «св. гроба», где все арабы принимали его за своего земляка-араба. Когда Германосу удалось достичь избрания в иерусалимские патриархи, он систематически стал посвящать в митрополиты и епископы одних только греков, и, когда, наконец, все прежде поставленные иерархи-арабы перемерли, Германос ввел правило для следующих за ним патриархов Иерусалима, чтобы и впредь ни один араб не смел быть епископом в Палестине: епископ должен быть непременно грек. В монастырях Палестины араб потерял право быть не только иеромонахом, игуменом тем паче, но даже послушником. Перестали вверять, и доныне не вверяют арабам также никаких хозяйственных должностей монастыря [8].

Доступ арабу в какой-нибудь палестинский монастырь воспрещен ради того, чтобы араб не мог как-нибудь выдвинуться среди черного духовенства и, пожалуй, вдруг попасть в число палестинских иерархов, т. е. нарушить монопольный греческий характер эксплуататорского святогробческого братства, лишить греческую нацию хотя бы части доходов от святых мест. А доходы «святого гроба» состояли не только из тех единовременных лепт, которые оставлялись паломниками хищным грекам-святогробцам, этим жадным ненасытным «цыганским собакам» —

---

[8] Это слова консула К. Базили: *Сирия и Палестина* (пис. в 1847 г.), ч. II, стр. 200, в главе, специально озаглавленной «Престол Иерусалимский». Автор-грек, излагая неприглядную историю этого престола, старается обелять греков; но приводимые им же факты сами вопиют против его земляков-захватчиков.

«калб навар», как и до сих пор[9] продолжают называть греков-святогробцев православные арабы. Прибыльное для греческих эксплуататоров-чужаков было то, что «святой гроб» владел и пожертвованными ему земельными имениями, как в Палестине, так и в далеких православных странах; завещали эту земельную собственность «святому гробу» или свои палестинцы, когда патриархия не успела еще превратиться в греческую вотчину, или богомольные молдавские и валашские господари, их супруги и бояре над Дунаем и в Бессарабии, или благоверные грузинские цари, царицы и князья на Кавказе. Система греков-чужаков управлять святогробческими имениями, которых было приблизительно полторы сотни[10], была откупная[11]. Управлялось каждое имение из «подворья» (метохии), во главе которого ставился настоятель-грек, предварительно заплативший в святогробческую казну определенный денежный взнос, после чего он получал право безотчетно хозяйничать во взятом на откуп имении и выколачивать из него истраченную им сумму[12]. В тех имениях, которые находились в самой Палестине, деньги выколачивались, разумеется, из эксплуатируемого арабского населения, чуждого и даже ненавистного греческим ксенократам. Грек-патриарх иерусалимский не считал даже нужным жить в эксплуатируемой им стране, а проживал среди своих соотечественников в Цареграде; до XVIII в. он хоть изредка наезжал в свою епархию, с середины XVIII в. патриархи иерусалимские перестали даже наведываться в Палестину[13]. Оставленные им в Иерусалиме члены синода, под угрозой взаимных проклятий, старались держать приезжих православных в неведении их хозяйничанья у «гроба господня» «...наложили друг на друга проклятие, если кто из них вздумает изменить тайнам их управления и жизни и объявит их» приезжему, — говорит один из «соглядатаев Востока»[14].

<[9] Очевидно, автор имеет в виду начало XX в.>

[10] См. Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 210.

[11] Под ходячим термином «святогробческие имения» эти земельные имущества известны были в России вплоть до последних моментов царизма и были неприкосновенны. Когда такой самодержавный и самоуверенный царь, каким проявлял себя Александр III, захотел было, в пользу русской казны, наложить свою высочайшую руку на бессарабские и кавказские «имения Гроба Господня» (так они официально писались), то даже он был остановлен угрозой, что в таком случае иерусалимский патриарх-грек в день Пасхи, в присутствии тысячных толп российских паломников, отлучит императора от церкви, как святотатца.

[12] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 210—211. Автор с горечью приводит для контраста совсем иную систему хозяйничанья в армянской иерусалимской патриархии (ч. II, стр. 293).

[13] Там же, ч. II, стр. 201.

[14] Порфирий Успенский, *Книга бытия моего,* т. I, стр. 355, под 28 дек. 1843 г. Для характеристики нравов и для иллюстрации взаимной грызни этих эксплуататоров интересна дальнейшая запись в дневнике. «Но я не посмотрю на их проклятие!» — так приказал передать тайно еп. Порфирию вифлеемский митрополит, обиженный прочими членами иерусалимского синода.

Вполне естественно, что подобным чужакам-ксенократам выгоднее всего было не просвещение их арабской паствы, тем более в духе западного европеизма. Выгоднее было держать палестинских арабов-христиан по возможности в темноте. При отсутствии живых торгово-экономических связей Палестины с европейским Западом задача эгоистических греческих церковных гасителей всякой прогрессивной мысли значительно облегчалась. Духовная же латинская проповедь, которая способна была дать отпор грекам и ближе ознакомливала Палестину с Западной Европой, до конца XVIII в. могла иметь среди православных арабов иерусалимской церкви лишь очень слабый, почти ничтожный успех, скорее — тайный. Противодействие западной пропаганде оказывали прежде всего турецкие власти, паши-правители, которые помимо получения взяток от заинтересованных греков сами склонны были усматривать в латинском миссионерстве политический, антиосманский прием Западной Европы [15].

В истории арабского возрождения в европейском духе не Иерусалиму, малоподготовленному с этой стороны в течение XVI—XVIII вв., пришлось явиться одним из авангардных, передовых пунктов.

IV

Мало подвергалась в XVI—XVIII вв. европейскому культурному воздействию и Средняя Сирия, дамасская, оторванная от прежнего всемирно-торгового караванного пути. Мусульманский Дамаск в XVIII в. был «город ханжества», а православные христиане под руководством невежественных и алчных греческих иерархов «боялись науки, как чумы»

Не слишком больше европеизирования на пороге XIX в. замечаем мы и в Центральной Сирии, или в Дамасском пашалыке.

Дамаск, старинный главный город Сирии, был при османах

[15] Значительно более снисходительный взгляд турецких политиков на распространение унии отмечается уж в XIX в.: со времени греческого восстания 1820 г. все греческие иерархи заподозрены были в сочувствии восставшим соплеменникам, и униаты, отторгавшиеся от греческого православного руководительства, должны были казаться менее подозрительным элементом. Впрочем, и после того распространение римской унии в Палестине происходило очень медленно. По статистике консула Базили в 1847 г. оказывалось в Назарете, Яффе и Рамле всего ок. 250 униатских семейств (*Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 282), а в Иерусалиме на 1500 православных семей приходилось «латинян» ок. 160 семей (там же, стр. 232); в число «латинян» Базили включал, по-видимому, не только арабов, но и приезжих европейцев-католиков. Пять лет перед тем, в 1843 г., в Рамле не было еще ни одной униатской семьи (см.: Порфирий Успенский, *Книга бытия моего,* т. I, стр. 349).

XVI—XVIII вв. резиденцией турецкого паши, или генерал-губернатора, облеченного большими, почти самостоятельными административными правами и полномочиями. В промышленном отношении Дамаск при османах уже не был тем, чем был славен некогда. Еще перед османским завоеванием, во время господства мамлюков, в 1401 г., сильный удар был нанесен дамасской промышленности разрушительным, всегубительным нашествием завоевателя Тимура: дамасских ремесленников Тимур отвел в плен в Среднюю Азию, в Самарканд [16], и с того времени в Дамаске исчезли те оружейники, которые доставляли Дамаску всемирную славу своими замечательными саблями, «дамасскими клинками». Сто с лишним лет спустя, когда Дамаск был завоеван турками-османами, он через четыре года после завоевания подвергся, за восстание, колоссальному разгрому от турков (1521), сумевших в этом отношении вполне сравняться с Тимуром [17], а затем в течение XVI—XVIII вв. постоянные безжалостные турецкие поборы если не погубили, то сильно подорвали ту отрасль промышленности, которой Дамаск всегда славился,— шелководство и производство знаменитых «адамашковых» материй, да всяких шелковых изделий: оставаясь высоким по качеству, оно сильно уменьшилось и служить богатой статьей вывозной торговли перестало. Да и помимо этих «турецких» причин дамасская торговля, некогда очень богатая, в XVI—XVIII вв. изрядно упала. До открытия Васко да Гамой (1498) морского пути из Европы в Индию Дамаск был главным этапом мирового караванного торгового обмена от стран Средиземного моря до Индийского океана. Караваны шли тогда обильно из Дамаска к переправам через Евфрат, оттуда к городам при Тигре, к Мосулу, к Багдаду, оттуда — одни в Иран, другие к Басре, к Персидскому заливу Индийского океана, чтобы передать привезенные караванами товары кораблям, шедшим в Индию, и принять взамен того дорогие индийские продукты. Установление беспересадочного сообщения Европы с Индией в XVI в. посредством моря сделало для европейцев сухопутный дамасский маршрут второстепенным. Караванное сообщение через Северную Сирию, через Халеб (Алеппо) — это, как увидим, для европейцев не потеряло своего значения и при новом, водном торговом пути,— оказавшееся менее для них выгодным сообщение через Дамаск сильно сократилось [18]. При таком положении турецкое экономически очень разорительное хозяйничанье в дамасской Сирии делалось для населения еще тягостнее.

---

[16] Ибн Ияс, I, стр. 331 и сл.

[17] Современники так тогда и вспоминали тимуровские ужасы (см.: Ибн Ияс, III, стр. 248—249, 275—276).

[18] Кн. Н. Радзивилл в 1583 г. отметил, что европейцы в Дамаск очень редко приезжают. Он нашел только двух итальянцев, которые приехали сюда по делам алеппских купцов (см.: Radziwill, *Peregrynacya*, стр. 39).

Единственный караванный маршрут Дамаска, нисколько не упавший при османах в своем значении, а, пожалуй, поднявшийся, это был паломнический к Мекке и Медине на богомолье. Ежегодно ко времени хадджа съезжались в Дамаск многочисленные толпы набожных мусульманских пилигримов из разных областей Османской империи, из Крыма, из приволжских краев, из среднеазиатского Туркестана, из северной Персии; одних только татар-богомольцев бывало ежегодно чуть ли не сто тысяч [19]. Богомольческий караван формировался в Дамаске, под руководством «начальника хадджа» («амир ал-хаддж»), каким обыкновенно бывал сам дамасский паша (эта святая обязанность была в материальном отношении очень прибыльна); он вез в святые города дары от турецкого султана, прежде всего шелковую материю для покрова храма Каабы (махмил), и по изволению султана караван сопровождался отпущенным из Цареграда «знаменем Пророка». Совершив трудное путешествие в Мекку и Медину, караван паломников возвращался назад в Дамаск, и после пустынь жгучей Аравии этот город, тонущий в зелени садов, которые орошались обильными водами реки Барады, не мог не производить на усталых богомольцев впечатления земного эдема. И пословица создалась: «Шам — джаннат машам» — «Дамаск полон райских ароматов». Религиозно настроенные пилигримы могли при этом с известной радостью и гордостью созерцать в приятном для них городе, дышащем ароматами рая, очень большое число мечетей с духовными училищами при них (медресе). Их опознать сразу легко было, как и теперь это легко, по более солидной их постройке; построены они не из кирпича, как обыкновенные дамасские дома, а из обтесанных четырехугольных камней, и имеют над своим порталом подобающие надписи; что значительная часть их опустела, этого пилигримы могли и не замечать [20]. Главная дамасская мечеть с главною медресе заслуживала уважения и своей старинностью: она сооружена еще при Омейядах. По своим научным силам и по уровню преподавания

---

[19] Статистика, конечно, совсем гадательная. Существует, казалось бы, надежное указание, будто в 1843 г. через Дамаск прошло «до 300 000 мусульман, русских подданных», — так по словам (явно невероятным) одного дипломатического агента в Дамаске (см. дневник 1843 г. архим. Порфирия Успенского: *Книга бытия моего,* т. I, стр. 262). Но пятнадцать лет спустя (1857) в своей официальной докладной записке о паломничестве и возможной роли русского пароходства в этом деле архим. Порфирий написал: «Наши магометане в числе трех-четырех сот ежегодно проходят в Мекку через Дамаск. Не лучше ли отправлять их туда через... Одессу?» (см.: *Материалы,* т. I, стр. 462). Разница между 300 000 человек и 300 человек — колоссальная, даже если мы примем во внимание происшедший во время крымской войны перерыв сношений между турецкой империей и Россией. Вольней в 1783—1785 гг. ежегодную цифру всех паломников, стекающихся в Дамаск с севера, отметил как «от 30 000 до 50 000» (см.: Volney, *Voyage,* 3e éd., стр. 152).

[20] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 135—136; Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 155.

она, конечно, не могла сравняться с Азхаром в Каире, но как-никак многочисленные дамасские шейхи, представлявшие науку и в омейядской мечети и в других, не могли не производить импозантного впечатления и на пилигримов своей исламской эрудицией в разных областях мусульманской схоластики и даже своею многочисленностью[21]. Все это превращало Дамаск XVI—XVIII вв. для проезжих богомольцев в заветный город ислама, а в самих дамаскинцах общение с набожными пилигримами поддерживало лицемерную наклонность казаться образцовыми мусульманами. Дамаск, особенно в лице своего духовенства, был «городом ханжества»[22], городом ненависти к иностранцам-гяурам[23], или по крайней мере высокомерного отношения к гяурам, к их культуре, к их знаниям. Не ощущать превосходства европейских знаний над восточными не мог, конечно, ни один дамасский мусульманин XVIII в., «и все же в себе и в своей религии он гордо усматривал единственную правоту и смотрел на свой народ, как на избранный богом»[24].

К одноплеменным арабам-христианам и арабизованным евреям, близким не только по языку, но и по общей антипатии к грабительскому турецкому чиновничеству, дамасские мусульмане в турецкую эпоху XVI—XVIII вв. относились в общем без вражды. Однако смотрели они на них все же свысока, и не без

---

[21] Для наглядности достаточно посмотреть в сухой перечень арабских схоластических писателей Сирии и Египта XVI—XVIII вв. во II томе GAL, стр. 267—371. Не может не броситься в глаза факт, что значительная часть арабских (допустим, неоригинальных) писателей-эрудитов XVI—XVIII вв., где бы они ни действовали, имеют при своем имени добавочный эпитет «дамаскинец» («Димашкий», «Шамий»).

[22] Это — выражение русского консула К. Базили (*Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 155) в 1847 г. Но оно, разумеется, было еще более справедливым в XVIII в.

[23] Подлинного агрессивного фанатизма, такого, как у турков, у арабов Дамаска, однако, не было. Ниже, в конце главы 7-й, мы приведем ряд беспристрастных свидетельств, подтверждающих отсутствие у дамаскинцев религиозной агрессивности. Но все же даже в 1867 г. наблюдательный американец Марк Твен с изумлением должен был отметить замечательную разницу обращения дамаскинцев с иностранцами в отличие от обращения жителей других городов Сирии. Нищие, и те проходили возле американцев молча, не прося бахшиша. Купцы на базарах Дамаска не протягивали напоказ своих товаров и не кричали неутомимо: «Сюда, сюда взгляни, хаваджа!» Напротив, они смотрели на проходящих иностранцев с пренебрежительной усмешкой и молчали (см. в Твеновых *Innocents abroad,* гл. XVII; по русскому переводу в «Собрании сочинений Марка Твэна», т. X, СПб., 1899, стр. 565—566).

[24] Эти слова фон Кремера (*Mittelsyrien und Damascus,* стр. 135) писались в 1849 г. В XVIII в. они, конечно, были бы еще более естественны. Двадцать лет спустя после фон Кремера американец Марк Твен, находясь в Дамаске в 1867 г., с негодованием писал в вышеупоминавшемся своем путешествии *Innocents abroad:* «Гордость моя страдает, когда я вижу, что эти нехристи отказываются после нас есть пищу, которую они же стряпали, отведать блюдо, которое мы ели, пить что-либо, не профильтровав сквозь тряпку, после нас, как оскверненное нашими христианскими устами!» (по русскому пер. см. т. X, стр. 568). Я в 1896 г., приехав в Сирию, ничего подобного не мог уж увидать.

насмешливости. Считалось за общепринятую истину: как еврей не способен петь по-арабски без комичных ужимок и подвывания, так и христианин не способен изучить грамматическую, «коранскую» арабскую речь — нахв. Выработалась и пословица, гласившая, что хорошая грамматическая речь в устах араба-христианина или приятное арабское пение в устах еврея так же неслыханны, как запой у мусульман: «сакрет эль-ислям у наху н-насара у гына ль-йахуд»[25].

В культурном отношении дамасские арабы-христиане XVI—XVIII вв. не могли ничем импонировать арабам-мусульманам. Люди это были отсталые.

Арабов-христиан в Дамаске XVI—XVIII вв. жило порядочное число, надо думать — несколько десятков тысяч[26], преимущественно православных; жил тут и антиохийский патриарх. Собственно говоря, патриарху полагалось бы пребывать в Северной Сирии, в недалекой от Средиземного моря Антиохии; но эта первопрестольная столица патриархов, Антиохия, с первой же поры мусульманского завоевания начала им казаться не совсем удобной для пребывания. Когда арабы-завоеватели в VII в. овладели Сирией, антиохийский патриарх бежал в Цареград, и там его преемники оставались около столетия, пока омейядский халиф Хишам не потребовал (в 740 г.), чтобы антиохийский патриарх избирался непременно в Сирии и из сирийцев. В XIII в., когда город Антиохия пришел в сильный упадок, патриарх из него переехал в Дамаск, и с тех пор всегда уж там жили его преемники, сохраняя за собою титулатуру «патриарх Антиохийский». В продолжение первых столетий после утверждения кафедры в Дамаске патриархия носила еще характер арабский.

Материальные ее доходы при мамлюках бывали невелики, а в XVI—XVIII вв. при турках из-за поборов совсем уменьшились. Пилигримских приношений извне, таких, как в святой земле, тут почти не могло быть. Христианских святынь в Дамаске, таких, как в Иерусалиме и Вифлееме, нет. Есть тут в сущности только одна святыня, та, которая связана с историей превращения гонителя Савла в апостола Павла, именно тот дом, где жил ослепший Савл, пока его не посетил по божию внушению Анания[27], дом на улице, называемой «Прямая». Но по-

[25] Пословица анахронистически продолжает жить и доныне, но правильный ее смысл понимают, кажется, только уж мусульмане. В устах христиан и евреев она имеет уже иное, новое толкование: мусульмане исподтишка допиваются, мол, до чертиков, христиане говорят по-арабски грамматичнее мусульман, а что евреи бывают знаменитыми певцами, это может-де засвидетельствовать вся Европа, все оперные театры.

[26] Ламартин в 1830-х годах (*Voyage*, t. 3, стр. 111) застал в Дамаске 30 000 христиан.

[27] Можно, пожалуй, добавить в качестве святыни ту башню на дамасской стене, откуда ночью спустили Павла в корзине вниз на веревке, да камень, под которым на время спрятался Павел, да пещеру с колодцем Анании (см., например, у архим. Порфирия Успенского: *Книга бытия моего*, т. I,

нятно, что памятник этого рода не относится к числу перворазрядных святынь, которые способны привлекать к себе целые волны паломников, а сверх того в «Деяниях апостольских» (IX, 11) топография этого дома стилизована словами, могущими у иного посетителя даже разогнать набожное настроение и вызвать на лице соблазнительную улыбку[28]. Так или иначе, на доходы от христианского пилигримства Антиохийская, или Дамасская патриархия существовать вообще не могла, покрывать турецкие поборы не была в состоянии; развитию культуры эта бедность не содействовала. В XVII в., как мы знаем, антиохийский патриарх Макарий (еще из арабов) должен был ездить по православным странам для сбора даяний на покрытие церковных долгов и недоимок. Проезжая через Украину, патриарх с грустью замечал, и его спутник записал, крайний контраст между всеобщим народным просвещением на Украине и крайней необразованностью православных арабов в его вселенской Антиохийской патриархии.

Но он не мог предвидеть, что после его смерти положение для его земляков станет еще хуже. Соперничающие претенденты на антиохийский патриарший престол в своей эгоистической борьбе за кафедру вздумали обращаться к константинопольскому патриарху с просьбою, чтобы вопрос о патриаршей кафедре в Дамаске решал Константинополь сам, вопреки каноническому праву, не считаясь с тем, что антиохийская церковь — автокефальная. Воспользовавшись этими арабскими распрями, греки-патриархи Цареграда присвоили себе право назначать патриарха в Дамаске прямо от себя, родом грека, конечно, а не араба[29]. То, что сталось в Иерусалимской патриархии, сталось и тут в Антиохийской. Патриарх-грек ставил только греков на должности митрополитов и епископов; водворилась в дамасской Сирии ксенократия. Чужаки-пастыри для лучшей эксплуатации своей арабской паствы прилагали все усилия, чтобы держать ее в невежестве, в темноте, во вражде к западным прогрессивным идеям, внушая, что за ними скрывается «католиче-

---

стр. 221). К югу от Дамаска, часах в трех, показывают место, где Савл был ослеплен светом и упал на землю.

[28] Американец Марк Твен в уже цитированном у нас описании своего пребывания в Дамаске (русс. пер. т. X, стр. 566—567) приводит полностью тот рассказ из «Деяний», где ангел божий говорит Анании: «Встань и пойди в улицу так называемую прямую и спроси про тарсянина, по имени Савла» (IX, 11). Твен добавляет: «Улица так называемая прямая не прямее спирали в штопоре и не так пряма, как радуга. Святой евангелист Лука не говорит точно, что улица пряма, но говорит: «Улица так называемая прямая». Прекрасный образец иронии, единственное, как кажется, шутливое замечание во всей Библии. Каким образом Анания нашел дорогу к «так называемой прямой» улице и, найдя, каким образом сумел опять найти ее, чтобы вернуться по ней обратно домой, это все — тайны, которые можно объяснить лишь тем фактом, что он действовал под влиянием божественного внушения». Марк Твен совсем не атеист, несомненный христианин.

[29] Подробности в *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, пер. Крымского, стр. 33 и сл.

ская ересь». Конечный результат отупления греками арабской паствы оказался настолько успешным, что православные дамаскинцы стали вообще бояться всякой школы, «как чумы» [30].

Даже и эти немногие, далеко не всесторонние притом, культурно-экономические данные, которые мы привели из мусульманской и христианской жизни косной дамасской Сирии к концу XVIII—началу XIX в., достаточно ясно показывают, что своей степенью подготовленности к восприятию западноевропейской культуры Дамаск в начинающемся XIX в. не мог занимать передового места. Трудно было бы ждать роли передового застрельщика от того города, который, по выражению русских представителей, являлся в мусульманской своей части «городом ханжества», а православно-христианская часть которого «боялась науки, как чумы».

Правда, совсем убежать от веяний времени не способен был и Дамаск с его пашалыком. Развал Турции в конце XVIII—начале XIX в. не мог не открывать глаза на политическое бессилие ислама даже «городу ханжества», даже его духовенству, которое ежегодно благословляло внушительные стотысячные мусульманские караваны, идущие на поклонение в Мекку. Реформистские настроения в столице Стамбуле, которые обнаружились в конце XVIII в. при султане Селиме III, не позволяли и дамасским мусульманам успокаивать себя надеждою, что авось без гяурской науки можно будет обойтись. Среди арабов-христиан дамасского пашалыка не все были так отуплены хищным и невежественным греческим чужим духовенством, как православные арабы. Существовали в Дамаске и инославные христиане (марониты прежде всего), охотно общавшиеся с католическими представителями, тогда как для православных католики были даже не «католики» (καθωλικοὶ), а «като, лики!» (κάτω, λύκοι) — «прочь, волки!» Эти неправославные, сквозь кривое зеркало папистских «волков», что-то да усваивали из европейских течений. Инославных, однако, было меньшинство, довольно случайное, и не они в дамасской Сирии, как и в Палестине, «делали погоду». Европеизаторская роль западного миссионерства реальнее сказываться имела данные уж в других сирийских областях, в Сирии халебской и в Сирии ливанской.

V

Более близкое общение с Европой XVI—XVIII вв. в Сирии Северной, алеппской, или халебской. Выгодное промежуточное положение Халеба в широкой европейско-азиатской торговле. Сосредоточение в нем

[30] «Прежде... православные боялись науки, как чумы», — так в Дамаске выразился в 1843 г., по свежей памяти о недавнем и все еще не изжитом прошлом, архим. Порфирий Успенский (*Книга бытия моего*, т. I, стр. 255).

европейских факторий и живое культурное их общение с туземцами, чуждыми религиозной нетерпимости. «Халаби — шалаби». Халеб XVI—XVIII вв. — «Афины Азии». Сношения православных халебцев с Мазепою; в местной типографии выходят священные книги на гетманский счет. Халеб — притягательный центр и для ориенталистов XVII—XVIII вв. (Голиус, семья Пококов и др.). Шаткость православия в Халебе из-за нетактичности хищной греческой патриархии и переход большей части халебцев, с пользой для их европеизирования, на унию с римской церковью; бессилие греков и турков помешать этому. Писательство еп. Германа Фархата (1660—1732) под явно европейским научным влиянием. Экономическое ослабление Халебского пашалыка к концу XVIII в. и самого Халеба к <первой> четверти XIX в.

Халебская, или алеппская Сирия, соседняя с Малой Азией и даже прихватывающая собою с севера некоторую часть географически несомненной малоазиатской территории[31], лежит между Средиземным морем и р. Евфратом. Город Халеб — древний в Малой Азии, к северу от него, в Богаз-кое, теперь откопали столицу хеттской империи II тысячелетия до н. э., — и в разобранных археологами хеттских таблицах уже оказывается имя города «Халлав», с которым хеттское правительство заключает договор.

В истории Востока мы издревле видим, что тот, кто владел Халебом, обыкновенно владел или стремился владеть смежной евфрато-тигрской Северной Месопотамией, не ограничиваясь прибрежьем Евфрата, но сплошь да рядом стремясь и к Мосулу на р. Тигре (или к тому пункту, где позже мы знаем город Мосул): настолько сильно ощущалась экономическая близость и общность Северной Сирии и Северной Месопотамии. И под властью турецких султанов XVI—XVIII вв., стершей политические кордоны от Кипрского моря до Персидского залива, такая общность чувствовалась не менее. Город Халеб (у евроцейцев Алеппо) богат был и при мамлюках[32]; при османах он получил особое торговое значение вследствие усиления коммерческих да и политических отношений между Европою и Индией после открытия морского пути в Индию вокруг Африки Васко да Гамою (1498). Благодаря удобному, хотя и дол-

[31] Даже часть прибрежной Киликии с важным портом Мерсиною по этнографическому составу своего населения как-никак соединена с халебской Сирией.

[32] Историк Ибн Шихна Халебский (ум. в 1412 г.) показывает, что податей в мамлюкскую казну платил город Халеб 8 миллионов дирхемов или 533 333 золотых динара. См. у А. Кремера в его переводе избранных глав из Ибн Шихны в венских академических «Sitzungsberichte», 1850, ист.-филос. отдел, т. IV, стр. 245—248.

гому, морскому сообщению с индийскими берегами европейцы в течение XVI в. сумели основать там, в Индии, свои многочисленные фактории, свои политические владения: португальские, французские, английские, голландские. Для сношений с ними полезен был не только длинный морской путь вокруг мыса Доброй Надежды, но и более короткий путь через Халеб; венецианцы же, не основавшие в Индии территориальных владений, с сугубою внимательностью старались удержать за собою все привилегии этой сухопутной дороги. Направление через Дамаск XVI—XVIII вв., мы видели, признано было менее удобным да, по-видимому, и менее безопасным.

Халеб, как известно, лежит не у моря. Корабли из Европы приплывали в длинный Александреттский залив, глубоко вдавшийся в угол Средиземного моря между киликийским берегом Малой Азии и берегом собственно Сирии, и выгружались на сирийской стороне, в порте Александретте, или Искандеруне, с ее хорошей и спокойной гаванью; из-за морских ее удобств прощалась Александретте и сильная ее малярийность, причиняемая окрестными болотами с их вредными миазмами[33]; как раз во времена османов в XVI в. Александретта в качестве гавани Халеба и приобрела особое значение[34]. Выгрузившись в Александретте, товары и люди ехали уж сухим путем до Халеба — складочного места для товаров и узла многих караванных дорог. Из этого узла одни караваны направлялись к северу в Малую Азию, другие на юг в Среднюю и Южную Сирию; но наибольшую торговую международную важность имело направление на соседний Евфрат и Северную Месопотамию до городов на р. Тигре (Мосул, Багдад), откуда караваны могли идти или в Персию, открывшую двери при шахе Аббасе I Великом (1586—1628) для европейских миссий, или — главная ветвь — на самый юг тигро-евфратского междуречья, к порту Басре и Персидскому заливу Индийского океана; оттуда в Индию — недалекий морской путь. Понятно, что, разгрузившись, караваны шли назад в Халеб и Александретту не порожняком, а с грузами индийских или иных дальних товаров.

Таким образом, Халеб XVI—XVIII вв., складочный пункт для товаров отовсюду, представлял собою постоянное стечение людей всякой народности. Один из довольно известных фламандских (или голландских) путешественников, который посетил г. Халеб в 1599 г.[35], отметил, что в Халебе кроме, разумеется, турецкоподданных арабов, турков и евреев можно видеть и индийцев, и персов, и армян, и грузин, а из европейцев на первом месте выделяются итальянцы-венецианцы (они, мы знаем из

---

[33] Такою осталась Александретта и теперь. Европейцы летом покидают ее и уезжают в соседний городок Бейлан, расположенный на горе в живописной и здоровой местности.

[34] См. в издании Berchet, *Relazioni*, стр. 61, 74—76, 85, 125 и др.

[35] Cotovicus, *Itinerarium*, стр. 411.

консульских донесений, вели торговлю на два-три миллиона дукатов в год), после них — французы из Марселя, каталонцы из Испании, венецианские соперники — генуэзцы из Италии, англичане, немцы, голландцы. Европейские консульства пользовались у халебских властей большим почтением, особенно старейшие, венецианские; да и в Цареграде слово консула Халеба имело особый вес [36]. Впрочем, европейское соотношение в Халебе менялось: через какую-нибудь четверть столетия после этого голландского путешественника, во времена английского короля Якова I (1603—1625), самой многолюдной факторией Халеба была уже английская. В XVIII в., по сведениям 1775 г., разных европейских фирм имелось в Халебе 80; ввозная торговля Халеба выражалась тогда цифрою 8,5 миллионов франков, вывоз — 9 миллионов [37]. На халебском базаре можно было в изобилии видеть произведения европейских фабрик, предназначенные для Азии (материи, в том числе сукно, до сих пор на первом плане) [38]; но гораздо эффектнее выглядели товары азиатские — из Индии, из Дальнего Востока, не говоря уж о том, что и сам Халеб с окрестностями доставлял для всемирного рынка продукты своего шелководства и садоводства. Из многочисленных шелковых «алеппских» тканей одна, очень практичная, с основой из шелка, а с утком из мягкой шерсти, так и называется во всех европейских языках «алеппинкою» (франц. «alépine», англ. «alepine»). Что касается садов и плантаций, то полноводная река Ковейк, или Нахр ал-Халеб, над которой расположен Халеб, дает все возможности для самого обширного, самого цветущего садового хозяйства. Оливки и производство оливкового масла до сих пор в Халебе славятся как выгодная статья; но особенно зарабатывал Халеб на своих фисташковых орехах, торговля которыми производилась во всемирном масштабе и, как отмечали путешественники конца XVIII в. (Вольней, например), составляла как бы монополию халебских садовников [39]. Хлопчатая бумага, табак, пшеница — все это также было крупной статьей халебского экспорта. Сюда же, на халебский ры-

[36] Характерно сообщение православного летописца о назначении православного антиохийского патриарха в конце XVII в. — дело, казалось бы, чуждое компетенции консулов-католиков. Православный митрополит Халеба, стремясь сделаться антиохийским патриархом, поехал в Цареград хлопотать об этом перед вселенским православным патриархом, но добился своей цели, собственно, потому, что набрал с собою рекомендательных писем от халебских консулов (неправославных!) к цареградским европейским послам (тоже неправославным!). И с их помощью получил фирман от Порты на патриаршество; враги потом говорили: «Афанасия в патриархи посвятили франки» (см. *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* рук., л. 17; пер. Крымского, стр. 34—35).

[37] Andree, *Geographie des Welthandels,* Bd II, стр. 278.

[38] Возле Халеба — огромное овцеводство, следовательно, есть достаточно шерсти. Однако Восток всегда предпочитал своему грубоватому сукну сукно европейской выделки (голландское, английское); свою шерсть, если были европейские скупщики, Халеб охотно продавал им для тонкой обработки.

[39] «Privilège exclusif». См.: Volney, *Voyage,* t. I, стр. 317.

нок, для отправки в Западную Европу свозились кожи, овчины и, как указывалось, шерсть. Неприятною надбавкою ко всем этим благам являлся лишь карбункуловый, величиною с лесной орех, «алеппский прыщ», причиняющий страдания в течение чуть не целого года (оттого его арабское название «хаббет эс-сине» — «годичный»); он оставляет после себя на теле, не раз прямо на лице, неизгладимый след [40]. Народное поверье, совершенно не подтверждаемое научной европейской медициной, приписывает этот «алеппский прыщ» свойствам местной воды, т. е. того же благодетельного, плодотворящего Ковейка. Однако с этой неприятностью, которая жизни не угрожает, все как-то сживаются и всегда сживались, и она никогда не отпугивала людей от Халеба. Население имел Халеб многочисленное. В XVI—XVIII вв. можно, в среднем, цифру халебского населения принимать в четверть миллиона душ. Иногда в консульских донесениях мы встречаем указания на 200 000 душ, на 300 000 и на 400 000 [41]. Но если мы, из осторожности, будем насчитывать в Халебе XVI—XVIII вв. в среднем только 250 000 человек, то и эта средняя цифра явится красноречивейшим свидетельством тогдашнего экономического значения этого торгово-международного города.

Туземное население в своей главной массе было арабско-мусульманское, составляя, быть может, две трети, а быть может, даже три четверти всего числа халебцев; остальная треть или четверть были преимущественно арабы-христиане. Кроме того, существовала здесь порядочная община старожилов евреев, не прерывавшая тесных сношений с чужеземными еврейскими общинами как Западной Европы (например, Италии), так и крайнего юга Индии, в частности г. Кочина [42]. Между халебцами разных религий господствовало полное согласие, поддерживавшееся, очевидно, общностью экономических интересов; авторитет европейских консульств, считаться с которыми из-за их огромного значения для халебской торговли очень приходилось турецким властям, тоже немало должен был сдерживать возможность проявления фанатических вспышек со стороны каких-нибудь чересчур рьяных религиозно-родовитых мусульман (шерифов). Впрочем, каковы бы ни были причины религиозного

---

[40] Болезнь эта известна и в Багдаде («багдадский прыщ»), известна и в Закаспийской области («пендинка»).

[41] Ср. по изданию Berchet, *Relazioni*, стр. 59, 102. Трактование вопроса к концу XVIII в. у Вольнея (*Voyage*, t. II, стр. 50—51); он находит, что общепринятая тогда цифра халебского населения 200 000 душ преувеличена.

[42] О связи евреев халебских с большой кочинской колонией единоверцев в Южной Индии можно найти сведения в каждой работе, посвященной Кочину (см. например, статью «Кочин», в «Еврейской энциклопедии», т. 9, слб. 793 и сл. или в «Jewish Encyclopedia», vol. IV, стр. 135 и сл.). Из источников важно письмо Иезекиеля Рехаби XVII в., которое опубликовал Г. Весели при своем переиздании одной еврейской географической работы XVI в. (Перицоля).

миролюбия, халебские мусульмане имели славу самых терпимых чуть ли не во всем исламском мире. Население этого города отличалось терпимостью «по своей образованности и мягкости нрава»,— подыскивал объяснение один дипломат, противопоставляя в этом отношении Халеб Дамаску [43]. Объяснение факта терпимости — довольно наивное; но факт, что нравы халебцев были мягче и культурнее, чем в других местах, неопровержим [44]. Сами халебцы это сознавали, и свой нравственный и культурный перевес над Дамаском выразили в гордой пословице, которая повторялась и в других местах Сирии: «Ах-халаби — шалаби, аш-шами — шу'ми» — «Халебец — джентльмен, дамаскинец — зловещая птица», т. е. «а с дамаскинцем лучше не иметь дела» [45]. Количеством мечетей и медресе при мечетях Халеб XVI—XVIII вв. мог уступать и Каиру и Дамаску, но это ему не препятствовало иметь славу очень образованного города. Даже позже, после четверти XIX в., когда многие обстоятельства резко изменились не в пользу Халеба [46], Ламартин в 1833 г., сопоставляя дамасскую Сирию с Алеппо, замечал: «Алеппо — это Афины Азии» [47]; передавал он не свое, а ходячее арабское мнение. Для Османской империи XVI—XVIII вв. Халеб дал много образованных деятелей, длинную нить которых с честью начинает собою автор знаменитого свода ханифитского права «Слияние всех морей» Ибн Ибрахим Халебский (ум. в 1549 г.). Стихотворцев всякого рода Халеб XVI—XVIII вв. породил достаточно [48]. Наряду с панегирическими или избитыми классическими любовными темами они иногда, вдруг, дают нам забавные в бытовом отношении стихи. Например, в *Диване* одного из них, солидного шейха-эфенди XVII в.[49], есть комичная похоронная элегия на вырванный больной зуб; в стихах, которые он, находясь в Константинополе, сложил в честь этой осман-

---

[43] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 194 и 195. Ср. почти одновременную заметку архим. Порфирия в его дневнике 1851 г.: *Книга бытия моего,* т. IV, стр. 93.

[44] «Жители Халеба, мусульмане ли, христиане ли, по праву [avec raison] считаются самыми цивилизованными людьми во всей Турции», не только в Сирии, так характеризовал их в 1783—1785 гг. Вольней (*Voyage,* t. II, стр. 51).

[45] Volney, *Voyage,* t. II, стр. 152. Он перевел: «Alepin — petit-maître, Damasquin — méchant». Пословица перешла и в XIX в. А. Кремер в 1849 г. (*Mittelsyrien und Damascus,* стр. 95) еще мог назвать ее «ein bekanntes Sprichwort» («известной пословицей»). Однако к концу столетия, как я мог лично убедиться в Сирии в 1890-х годах, она уже редко кому была известна.

[46] Достаточно вспомнить разрушительное землетрясение в Халебе 1822 г., опустошительную чуму 1827 г., холеру 1832 г.

[47] Lamartine, *Voyage,* t. 3, стр. 129.

[48] См., например, у Брокельмана: GAL, II, стр. 277 и сл.

[49] Имя его — Мустафа-эфенди ал-Бабий (ум. в 1680 г.). *Диван* его издан в Бейруте, 1872, что упущено у Брокельмана (GAL, II, стр. 277); у него же, по опечатке, читается «al-Bai» вместо «al-Babi». <См. SBd II, стр. 386 — исправлено.>

ской столицы, он патриотически вспоминает свой родной Халеб. Небезынтересно, что другой халебец того же XVII в.[50] был большим поклонником вольнодумного поэта Абу-л-Ала Мааррийского X—XI вв., тоже халебского питомца. Среди православных христиан в Халебе обнаружился в XVII в. (еще до водворения чужой, греческой иерархии) свой литературно-научный подъем. Поднялся вопрос о необходимости исправить текст богослужебных арабских книг,— движение было вполне аналогично тому московскому «никоновскому» книгоисправлению XVII в., результаты которого были одобрены на соборе в Москве 1656 г. при участии приезжавших на собор восточных иерархов, в том числе антиохийского патриарха-араба Макария, родом из Халеба. В начале 1700-х годов вышли в свет из новооснованной халебской типографии печатные священноиздания[51], из числа которых евангелие (1708) имеет на себе определенную пометку, что оно напечатано на счет преславного пана гетмана Ивана Мазепы[52].

Западноевропейские ориенталисты арабисты XVI—XVIII вв. для усовершенствования себя в арабской филологии охотно приезжали в Халеб, и живали они в этих «Афинах Азии» подолгу. Иногда они соединяли свои научные занятия арабистикой с дипломатической службой или с более или менее замаскированным миссионерством среди арабов православных, яковитов, армян. Заслуживает упоминания Я. Голиус XVI—XVII вв. и семья Пококов XVII и XVIII вв.

Первый из них, голландец Якоб Голиус (род. в Гааге в 1596 г., ум. в 1667 г.)[53], ученик голландского арабиста

---

[50] Муса-эфенди Рамхамданский (1595—1678). О нем см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 277.

[51] Основатель типографии — православный патриарх антиохийский Афанасий, который получил пособие от валашского господаря Бранковича.

[52] «Тубиʿа-л-ӣн би масриф ас-саййид ал-амджад Йуванӣ Мазāбā л-джитман, тāлибан ли-л-аджр [от бога] ва с-савāб». См.: а) статью «Евангелие на арабском языке, напечатанное в Алеппо 1708 г. иждивением Мазепы» — в ЖМНП, 1853 (ч. 79, стр. 47—49); б) тогда же в «Северной Пчеле» (1853, № 178); в) в ZDMG, 1854 (Bd 8, стр. 386 и сл.); из этого журнала перепечатал заглавие Ценкер во II томе своей *Bibliotheca Orientalis* (стр. 98, № 1234). С гетманом Мазепою была в сношениях и Иерусалимская православная патриархия, доныне сохраняющая документы об этом в своих архивах (см. дневник архим. Порфирия Успенского 1847 г.: *Книга бытия моего,* т. III, стр. 175; см. также *Материалы,* т. I, стр. 473 и др.). В пещере «гроба Христова» на надгробном камне возложена была от Мазепы богатая серебряная доска с художественно вычеканенной иконою снятия со креста и именем жертвователя (описание — в дневнике 1844 г. у архим. Порфирия: *Книга бытия моего,* т. II, стр. 85—86; при случае отметим, что латинское «sumptu illustrissimi ducis Iohannis Mazepae» шутливый костромич-архимандрит, будущий епископ, вольно перевел: «Эта доска пожертвована Ванькою Мазепою»).

[53] О Я. Голиусе — статья Сильвестра де Саси в «Biographie Universelle» Мишо, т. 18 (Париж, 1817), стр. 27—31. О его брате Петре Целестине — статья Журдена (там же, стр. 31).

Т. Эрпениуса, ездил сперва послом в Марокко; но практически он арабским языком тогда не владел и потому, для усовершенствования, поехал в 1625 г. в Халеб, прожил там полтора года, потом посетил Месопотамию и вернулся через Константинополь назад в Лейден к 1629 г. Результатом командировки Голиуса были издания изречений, приписываемых халифу Алию, издание касыды Тугра'ия XII в., кое-чего из Ибн Сины X—XI вв., истории Тимура — Ибн Арабшаха; но главное, чем Голиус обогатил европейскую ориенталистику после своего пребывания в Халебе, это был арабо-латинский словарь (Лейден, 1653), в основу которого положен арабский толковый словарь Джаухария X в. Его брат Петр Голиус (в монашестве Целестин) связал свою судьбу с Ливаном и был кармелитским игуменом (supérieur) в ливанском монастыре св. Елисея [54].

Семья Пококов — английская [55]. Главный ученый — Эдвард Покок (род. в 1604 г. в Оксфорде, ум. в 1691 г.). Он принял священнический сан в 1629 г., и его, знакомого уже с мертвым сирийским языком, отправили в Халеб на должность капеллана халебской английской фактории. Тут он нашел, прежде всего, христианских учителей, которые ему помогли получше познакомиться и с сирийским языком, и с эфиопским (староабиссинским), но больше всего Покок занимался арабским и приобрел множество друзей среди мусульман Халеба. Здесь Э. Покок купил большой подбор ценных арабских рукописей и отослал их в Англию, а через шесть лет (1636) сам уехал на родину, провожаемый сожалением своих друзей-мусульман Халеба. В Оксфордском университете для возвратившегося Э. Покока основана была кафедра арабского языка, и он, занимая ее, дал ряд ученых трудов, до сих пор еще вполне ценимых ориенталистами: *Specimen historiae Arabum* (1649), исторический свод Ибн Батрика Евтихия X в. (1658), исторический свод Бар Эбрея (1663). Следами Э. Покока пошел его сын, тоже Эдвард (издатель философского романа про Хайя ибн Якзана, 1711), далее — Ричард Покок.

Таких приезжих ученых европейцев, как профессор-голландец Голиус или профессор-англичанин Покок, г. Халеб видел немало, и все они просто даже своим пребыванием среди дружественно расположенных к ним туземцев-арабов помогали им ближе знакомиться с интересами европейской науки, научали, например, что задачи алхимии состоят не в том, чтобы делать золото и серебро, а в том, чтобы изготовлять химические лекар-

---

[54] «Mar Elicha», как написано имя этой обители у де ля Рока (1688—1690), который сам посетил эту обитель и собирал там воспоминания и об о. Целестине, и еще об одном европейском отшельнике (de Chastenil, ум. в 1644 г.), который в обители о. Целестина Голиуса закончил свое житие (см.: De la Roque, *Voyage de Syrie*, t. II, стр. 233—260).

[55] О Пококах в «Biographie Universelle» статью дал S.M.[artin], т. 35 (Париж, 1823), стр. 116—120.

ства для людей [56]; быть может, кое-как знакомили они даже с интересами европейских литератур.

Те из европейцев, которые были более преданы науке, при этом не насиловали ничьей совести чересчур бесцеремонной назойливостью в области религии, хотя, конечно, и не налагали на себя зарока совершенно молчать о своей вероисповедности: даже англичане Пококи, наряду со своими чисто филологическими занятиями, не уклонялись от труда переводить англиканские сочинения на арабский язык. У некоторых же приезжавших европейцев занятие арабским языковедением служило далеко не одним задачам филологии и восточной истории, а имело в виду прежде всего религиозную проповедь своего исповедания, если не среди арабов-мусульман (на это нельзя было отваживаться), то среди православного, яковитского, армяно-григорианского населения в Халебе. Одновременно с Э. Пококом какой-нибудь капуцин-француз, для науки вообще не работавший, переводил в Халебе на арабский язык любимое у католиков «Подражание Христу» (так как тогда Халеб, в XVII в., еще не обзавелся типографиями, то напечатано оно было в Риме, в 1663 г.) [57]. В общем, однако, надо признать, что в течение XVII в. миссионерская деятельность католиков в Сирии отличалась достаточной осторожностью и тактом. По-видимому, недавний печальный урок XVII в. в Абиссинии и на Украине кое-чему научил римскую курию. В Абиссинии грубо-бесцеремонное поведение иезуитов по отношению к монофизитско-христианскому исповеданию страны (изуверы иезуиты выбрасывали даже мощи высокоуважаемых абиссинских святых из храмов, как поганую падаль) привело к тому, что сторонник унии с Римом негус Сусенйос был свергнут восставшим народом (1632), и католические миссионеры подверглись избиению или изгнанию навеки из страны. Восстание Украины под предводительством Богдана Хмельницкого (1648) и отпадение ее от панско-католической Польши имело в числе одной из причин ту фанатическую нетерпимость к православию, которую раздували в поляках иезуиты. Вероятно, вследствие этих горьких проучек и, конечно, многих других соображений латинская пропаганда XVII в. среди арабов-сирийцев, в частности халебцев, приняла иной, хитро-осмотрительный, вкрадчивый характер, по крайней мере на первых порах.

---

[56] Халебец Салих Салам (ум. в 1669 г.) составил по-арабски «Книгу новой медицины — химической, которую изобрел Парацельс» (о рукописях см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 365). Швейцарец Парацельс (1493—1541), хоть и не мог вполне отрешиться от таинственной алхимии, все же сделал шаг вперед в области медицины, подвергнув критике и Галена и Авиценну и сблизив медицину с химией.

[57] Этот капуцин назывался о. Игнатий из Орлеана. О всяких таких переводах на арабский язык, обыкновенно в сильной связи с Халебом, см. соответствующие указания в толковой библиографии Шнуррера *Bibliographia Arabica* в отделах «Christiana» (стр. 231—335) и «Biblica» (стр. 329—397).

Порядочная группа папских эмиссаров — «патеров» (по-арабски «бадрийа», от «padre») прибыла в Сирию во время патриаршества того ездившего на Русь Макария (1648—1672), который был одним из последних арабов, занимавших антиохийский престол. «Поселившись в Халебе, Сайде (Сидоне), Дамаске,— повествует православное „Сказание о начале унии“,— эти патеры стали заниматься бесплатным лечением больных, бесплатным обучением детей и прилагали все усилия к тому, чтобы войти в тесные сношения с нашими епископами и священниками. Патеры часто ходили в православные церкви, подавали на храм крупные пожертвования, проявляли кротость, говорили, что вера христианская, несмотря на разность обрядов, везде одна. Патриарха Макария они старались уверить, что они в сущности православные; а он по чистоте своих собственных сердечных помыслов поверил их лукавым словам и разрешил посещать всюду свою православную паству. Патеры в беседах с православными высказывали сожаление о разделении церквей восточной и западной, внушая при этом в сердца простого народа мысль, что вышеупомянутое разделение несущественно и что оно возникло с тех пор, как ислам пустил корни владычества на Востоке. Привлекали они сердца своих слушателей также богатыми подарками»[58]. Плоды этой вкрадчивой политики XVII в. сказались уже в XVIII в. Помогло патерам то обстоятельство, что после смерти патриарха-араба Макария (1672) пошла полустолетняя борьба претендентов за патриарший антиохийский престол, которая имела последствием ксенократию, т. е. захват антиохийской иерархии цареградскими греками с устранением арабов. Иго греков над арабским племенем ужасно,— характеризует наступившие отношения один из беспристрастнейших наблюдателей,— греки не признают арабов людьми, презирают их и считают арабов хуже собак смердящих... Греческая патриархия здесь — это вонючий труп, который одет, впрочем, в парчовое платье, унизанное жемчугом и драгоценными каменьями; вместо сердца в этом трупе находится кусок золота, запятнанный кровию девиц и несчастных мужей[59]. Среди халебцев, знавших себе цену, раньше или позже должен был воспоследствовать отпор наглым чужакам-эксплуататорам. «Им приятнее магометанство, нежели православие» греков,— характеризовал сирийские настроения тот же беспристрастный наблюдатель[60]. В мусульманство они не перешли, а прорвались в них накипевшие чувства иначе. В 1724 г. назначенный от цареградского синода в антиохийские

---

[58] *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* рук. лл. 4—5 и л. 20; пер. Крымского, стр. 32—33 и 36.

[59] См. дневник 1844 г. архим. Порфирия Успенского (*Книга бытия моего,* т. I, стр. 642, 654, 595).

[60] Порфирий Успенский, *Книга бытия моего,* <дневник> за 1848 г. (т. III), стр. 397.

патриархи святогробец Сильвестр, прибыв в Сирию, бесцеремонно счел, что ему выгоднее жить не в Дамаске, а в Халебе, где православная паства была богата. Своими чрезвычайными вымогательствами, деспотизмом (он бил и истязал арабское духовенство), стремлением отстранять арабов от церковных должностей и протаскивать всюду своих хищных и развратных греков Сильвестр озлобил халебцев до крайности; паства напала на него в саду, и грек-патриарх спасся вплавь через реку[61]. Наконец после длительных церковных волнений и настроений халебские православные арабы решительно отторглись от греческих иерархов и вступили в унию с Римом; папский легат получил от папы полномочие рукополагать избираемых ими своих униатских иерархов. Греческий цареградский синод подкупами перед Портой добился того, что халебская епархия перешла (1753) под власть патриарха цареградского, и против воли халебской паствы над нею был поставлен православный митрополит-грек, присланный из Цареграда. Но халебцы упорно не хотели признавать ставленников, и число халебцев, оставшихся верными православию, свелось к небольшому приходу с одним дряхлым священником[62]. Униаты совершали свое богослужение в частных домах. Европейские консулы Халеба, очень здесь влиятельные, оказывали им посильное покровительство[63].

В делах церковно-научных (например, в исправлении текста арабских священных книг) халебские униаты получали отныне возможность уже с полным спокойствием религиозной совести пользоваться братской помощью епископа местной общины давно окатоличенных маронитов, ученого по-европейски Германа ибн Фархата (1660—1732),— писателя, с литературной деятельности которого можно бы даже начать историю новоарабского возрождения в Халебе. Уроженец Халеба, Ибн Фархат лучшею частью своей жизни связан был, правда, с Ливаном, главным местопребыванием маронитов, но свои последние, ученейшие годы он провел опять в Халебе в качестве пастыря той маронитской общины, которая по коммерческим интересам основалась в этом международном торговом городе[64].

Итак, если при турках XVI—XVIII вв. международное торговое положение Халеба, вызвавшее наплыв европейцев в него, уж и само по себе помогало ознакомлению халебцев с Западом и его культурой, то такое общение христианского элемента Халеба с католическими миссионерами и их школами в XVII—XVIII вв., закончившееся переходом почти всех халебских христиан-арабов XVIII в. на унию с западноевропейской

[61] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., л. 41; пер. Крымского, стр. 47—48.

[62] Там же, л. 92; пер. Крымского, стр. 64.

[63] Окончательное же узаконение униатской церкви в качестве не зависящей от православных греков последовало со стороны турецкого правительства, мы это видели, после греческого восстания в 1820-х годах.

[64] О еп. Германе ибн Фархате см. подробнее в следующем разделе, посвященном Ливану и ливанским маронитам XVI—XVIII вв.

церковью, еще более содействовало их вхождению в круг западных идей. Мы видели, в начале 1830-х годов Ламартин аттестовал Халеб как «Афины Азии».

Слабым местом халебского культурного развития была его, так сказать, «оазисность», отсутствие таких же благоприятных культурно-экономических условий в окружающей стране, в халебском пашалыке. Город благодаря крупной торговле и покровительству консулов богател, развивался, превращался в «Афины Азии», а Халебский пашалык испытывал все бедствия турецкой административной системы и хирел. В течение трехсот лет, протекших со времени водворения османов в Северной Сирии, пашалык неуклонно шел к разорению, обнищанию, поразительному уменьшению населения. Вместо 3 200 сел, которые по податным реестрам числились в Халебском пашалыке прежде, оказалось к концу XVIII в. каких-нибудь 400: крестьяне разбежались, кто — по городам, кто — в горы [65]. Понятно, что обнищавшая страна не могла иметь того культурного облика, какой был свойствен его бойкой торговой столице. Для самого же Халеба черные дни настали приблизительно тогда же, когда его восхвалил Ламартин. Мы имели случай мельком упомянуть, что в 1822 г. город был разрушен землетрясением, в 1827 г. его опустошила чума, в 1832 г.— холера. Вместо прежней цифры населения в 200 000 душ, если не большей, статистика ближайших лет стала показывать около 50 000 душ [66].

В новоарабское возрождение XIX в. Халеб, конечно, имел возможности внести немалый вклад. Да и внес. Но не он уже сыграл первую скрипку в новом концерте.

VI

Ливанское княжество (с портом Бейрутом, иногда Сидоном и Триполи) — наиболее связанная с Европой часть Сирии XVI—XVIII вв. Характеристика дру-

---

[65] Ср. данные в донесениях венецианских консулов из Сирии, изд. Berchet, *Relazioni*, стр. 60, 88, 101 и общую характеристику обнищания в «Путешествии» Вольнея 1783—1785 гг. (*Voyage*, t. II, éd. 3, стр. 239 и сл.).

[66] Для полноты сведений позволим себе привести здесь и некоторые более поздние статистические данные, показывающие, что выгодное торговое положение Халеба позволило ему в течение XIX в. опять сделаться многолюдным. В 1874 г.— ок. 64 000 жителей. В 1882 г.— между 90 000 и 100 000. В 1894 г.— 130 000. Незадолго перед <первой> мировой войной — свыше 200 000 (или, как указывает путеводитель Бедекера, до 250 000). См.: Реклю. *Земля и люди*, IX, стр. 652; Sobernheim, *Halab*, стр. 242b; P. Bauraln. *Alep, autrefois, aujourd'hui* (Париж, 1930; 328 стр.). В последней книге особая глава посвящена экономике города. Добавим, что в целом Халебском вилайете, когда он был еще под властью Турции, по последним сведениям было немного меньше миллиона жителей, именно 995 800. Около $^3/_4$ из них были мусульмане (792 500), $^1/_4$ христиане (183 300). Из христиан вилайета 134 300 — арабы, 49 000 — армяне, впрочем, часто арабизованные. Об этом — у Зобернхейма стр. 241а.

зов, их нефанатизм. Убыль православного населения на Ливане вследствие перехода в унию с Римом. Христиане-марониты, монотелитское происхождение их толка, первое сближение с римской церковью во времена крестовых походов в XII в., окончательное воссоединение в XV—XVIII вв. Маронитское училище-коллегия в Риме с 1584 г. как постоянный орган духовной связи Европы с Ливаном. Князь Фахраддин II Друзский (1585—1635), его пятилетнее пребывание в Италии (Флоренции и др.) и постоянная дружба с католическим Западом.

Князья Шхэбы (с 1697 г.), их связь с Францией Людовика XIII и Людовика XIV и переход Шхэбов наконец в маронитское христианство. Литературные явления на Ливане XVII—XVIII вв.; римский воспитанник, маронитский патриарх-историк Дувейхий, униатский священник-поэт Николай Саиг в Шувейре, научная деятельность халебца еп. Джерманоса Фархата (1660—1732) на Ливане. Вопрос о школьных театральных представлениях на арабском языке в XVII—XVIII вв.

Наиболее тесную связь с Западной Европой сохранял при турках XVI—XVIII вв. Ливан, довольно самостоятельное княжество Сирии, заселенное в северной своей части преимущественно христианами, а в южной — больше всего сектантами-друзами, от мусульманства достаточно далекими. Ливанские горы тянутся на юг от халебской Сирии до Палестины; географически принадлежит Ливану и та (большей частью омусульманенная) длинная полоса сирийского равнинного побережья Средиземного моря (древняя Финикия), на которой расположены три крупных порта: Трабулус (Триполи) — порт Северного Ливана, Бейрут — порт Среднего Ливана, Сайда (Сидон) — порт Южного Ливана. Из них трех средний портовый город Бейрут при турках XVI—XVIII вв. административно входил в состав Ливанского княжества постоянно. Более же северному Триполи и более южной Сайде (Сидону) удавалось политически принадлежать Ливану лишь временно; так было в пору наибольшей силы Ливана, во время турецкой анархии нач. XVII в., и тогда властелин ливанский, часто резидировавший в Сайде, титуловался у европейцев «князь Сидонский», «princeps Sidoniorum» [67]. Чаще, однако, Триполи и Сайда являлись местопребыванием турецких пашей, которые внимательно следили за политическими настроениями соседних ливанских горцев, и с этими пашами князья Ливана принуждены были сильно считаться.

[67] Это был знаменитый Фахраддин (1585—1635), широко общавшийся с европейцами, как мы это ниже увидим.

В глазах этих пашей одинаково были подозрительны и южные горцы друзы и северные горцы христиане.

Друзы по своей религии в сущности не мусульмане. От мусульман они свои священные книги тщательно скрывают; но европейская наука давно с ними знакома [68] и знает, что религия друзов возникла в XI в. из идей египетского халифа-Фатимида Хакима, который провозгласил себя воплощением божества (1017); друзы мессианистически ждут его пришествия и не чувствуют себя связанными исламом Мухаммеда. Голландский путешественник 1598 г. охарактеризовал друзов так: «Это храбрые, воинственные горцы, прекрасно владеющие саблями, луками, ружьями, которые они сами же фабрикуют, имея руды в своих горах достаточно. Туркам и мусульманам они предпочитают христиан [69]. Управляются они своими выборными эмирами и только их власть и признают над собою» [70]. Двести пятьдесят лет спустя почти одинаковую характеристику дает друзам долголетний наблюдатель Ливана, русский дипломат: «Может быть, в целом мире нет народа, менее склонного к фанатизму и религиозным преследованиям. Друзы питают даже много уважения к христианству, особенно женщины, которые нередко идут в церковь слушать Евангелие вместе с христианами» [71]. Конечно, этой религиозной терпимостью к христианству не устранялись экономические противоречия и трения. Ливан — страна земледельческая; занимались и друзы земледелием, одни — как крестьяне, другие — как помещики-аристократы. Там, где смешанно проживали друзы и христиане, помещиками бывали исключительно друзы, а христиане-хлеборобы зависели от них. Как бы патриархальны ни были их взаимоотношения, как бы крестьяне ни привыкли к своей зависимости от помещиков, известная классовая рознь неминуемо должна была ощущаться [72]; по изысканному выражению вышеупомянутого дипломата, преданного слуги императора-крепостника Николая I, «христиане Ливанские воздают своей аристократии... наружное рабское почи-

[68] S. de Sacy, *Exposé;* консул Guys, *Théogonie des Druzes.*

[69] Кн. Н. Радзивилл в 1583 г., приехавши в Триполи, признал, что друзы, хотя и носят на головах белые турецкие чалмы, в сущности являются христианами, и передал мнение, что друзы, очевидно, потомки крестоносцев (см.: Radziwill, *Peregrynacya,* стр. 30). Такое мнение очень часто повторялось и в XVII и в XVIII вв., и с нас достаточно будет указать по этому пункту на путешествие итальянского аббата Марити в 1760-х годах, кстати сказать, восторженного восхвалителя друзов, их искренности, верности, религиозной терпимости и других добродетелей (см. по французскому переводу: Mariti, *Voyages,* t. II, стр. 22—32).

[70] Cotovicus, *Itinerarium,* стр. 396—397.

[71] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 167. На стр. 57 он отметил, что в г. Шувейфате, населенном друзами и православными, церковь божьей матери есть святыня и для православных и для друзов.

[72] Она, как показывают экономические факты близко известного нам XIX в., неминуемо ощущалась и в Северном Ливане, где помещики-феодалы были такие же христиане, как и работавшие на их землях хлеборобы.

тание; но им чуждо могучее чувство доверия и преданности дворянству»[73]. Религиозный антагонизм при этом, однако, отсутствовал: «Нигде на всем Востоке разные христианские исповедания и магометанские секты не наслаждались такою [как на Ливане] терпимостью и внутренним миром»[74].

Среди христиан Ливана часть составляли арабы православные, но в течение XVIII в. большинство их, как и в Халебе, в конце концов перешло на унию с римско-католической церковью; у них на Ливане, в принявших унию старинных уважаемых монастырях, не раз в XVIII в. находили безопасное убежище униатские иерархи из Халеба или Дамаска, когда греки, алчные захватчики Антиохийской патриархии, успевали поднять там против унии представителей турецкого правительства. Людей, не отказавшихся от православия, осталось на Ливане меньшинство[75]. Главная же масса ливанских горцев принадлежала к христианскому толку маронитов.

Ливанские марониты — это потомки «монотелитов», одной из тех христианских групп, которые возникали во второй половине эпохи вселенских соборов среди беспрерывной борьбы из-за вопроса о природе Христа. Боролись догматы монофизитский и диофизитский. Монофизиты, еще с V в., признавали за Христом только одно естество, божественное; диофизиты требовали признания двух естеств: и божеского, которое на кресте не страдало, и человеческого, которое как раз и терпело муки. Халке-

---

[73] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 58.

[74] Там же, ч. II, стр. 52; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Bd I, гл. IV: «Die Drusen und ihre Geschichte» (стр. 109—183). Новейшая работа — Bouron, *Les Druses* (стр. VIII и 424). Периоду XVI—XVIII вв. отведено у Бурона достаточно места. Сделан и арабский перевод — «ад-Дуруз» (Хариса-на-Ливане, 1934, 256 стр.), переводчик Адил Такиаддин.

[75] Подробности — в «Сказании о начале унии». Все же кое-где число православных представляло и после успехов унии не совсем малую цифру. В гуще друзов, городке Шувейфате, я даже в 1897 г. мог констатировать со слов местного православного священника, что его паства значительно превосходит цифру 2000 душ. В многолюдном городке Бискинте, у подножия горы Саннина, славной своей всегда снежной вершиной, я застал три православные церкви с паствой до двух с половиной тысяч душ. По-видимому, не меньшее число православных было тогда и в с. Шувейре, где я прожил несколько месяцев, и они составляли собою несомненное большинство села, что мне подтвердил и очень образованный настоятель соседнего униатского монастыря св. Иоанна (с его, тогда уже бездействовавшей, типографией). Но тут же рядом, в очень большом селении Бикфае, которое отделено от Шувейра только горою, а иезуитским монастырем и школою снабдилось с начала 1830-х годов, было не более сотни православных арабов, «греко-схизматиков», как мне бойко пояснили мальчики-униаты, воспитанники бикфайской франко-католической школы (себя они называли «греко-католиками»); правильность названной ими цифры подтвердил мне о. Ханна Мжа'ас, директор православной школы в Шувейре. Во второй четверти XIX в. цифра всех православных на Ливане (без Бейрута и Триполи) составляла ок. 20 000 душ, мужчин и женщин, или немногим больше (см. дневник архим. Порфирия Успенского за 1844 г. во II т. *Книги бытия моего*, стр. 351; Кюнне, *Берутский вилает*, стр. 172 и стр. 176).

донский собор середины V в. признал православную правоту за диофизитством и осудил монофизитов как еретиков; но монофизитство продолжало упорно держаться в христианских массах Востока — в Египте, Эфиопии, Палестине, Сирии, Армении, и ожесточенная их вражда против официального «православия» наносила самый чувствительный государственный вред Восточноримской империи. В четверти VII в. императору Ираклию пришлось вести напряженную войну с персидским шахом Хосровом II Первизом как раз за те области (Сирию с Палестиной, Египет), население которых было привержено к монофизитству, и у императора возникла политическая мысль, нельзя ли устроить примирение и объединение диофизитов и монофизитов в лоне примирительного среднего догмата. Нашлись богословы, которые выставили соображение, что в Христе соединились, конечно, два естества, божеское и человеческое (страдал на кресте, значит, человек, а не бог), но воля, или желание (по-гречески θέγημα) была в Христе одна (μόνον); отсюда явилось для сторонников такого примирительного догмата название «монотелиты». Сперва — догмат приобрел большое число сторонников в Восточноримской империи, но шестой вселенский собор в Цареграде 680—681 гг. осудил монотелитство как ересь[76]. Сирийские монотелиты (говорили они тогда, натурально, еще на своем родном языке сирийском, не на арабском, потому что от арабского завоевания едва успело пройти полстолетия) нашли себе убежище у монастыря св. Марона в горах возле древних славных «кедров Ливанских», к северу от Баальбека, там, где из скалистой «Пещеры монаха» («Магар ар-рахиб») вытекает своим верховьем река Оронт (Нахр ал-ʻАсий) и течет отсюда к северу по направлению к Антиохии. По мнению св. Германа, патриарха в Константинополе (с 715 г.), который в числе многих других своих сочинений написал и обличение ересей, осужденных вселенскими соборами, эта местность, где поселились монотелиты — «марониты», собственно, была даже не Сирия, а только ее граница, самая окраина, αὐτὰ τὰ ὅρια τῆς Συρίας[77]. Из этого монастыря марониты распространились в соседних ливанских горах, одинаково малодоступных и для греков и для новых завоевателей арабов, и привлекли к монотелитству местное население, очевидно, бывшее до тех пор монофизитским. Северный Ливан (портом для которого служит г. Триполи) вплоть до наших времен продолжает быть главной территорией маронитов. А возле тысячелетних «кедров Ливан-

[76] Подробности — в деяниях 6-го собора, изд. в X т. «Sacrorum consiliorum collectio» I. (Mansi, Флоренция, 1759 и сл.).

[77] Εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ (-еретики, отвергающие 4-й, 5-й и 6-й соборы) — Λεγόμενοι Μαρωνεῖται, μοναστήριον δὲ τούτων πρὸς αὐτὰ, τὰ ὅρια τῆς Συρίας κατῳκισμένον ὑπάρχει. См. J.-P. Migne: «Patrologia Graeca», т. 98 (Париж, 1860). стр. 81. Но см. уточнение топографии в статье о. Ламменса (на арабском языке) «Бахс».

ских», в с. Канубин[78], доныне остается летняя резиденция маронитского патриарха[79], который титулуется «патриарх антиохийский»,— тот же титул, что у православного патриарха в Дамаске и у патриарха униатского. При своем именовании на патриарший престол он принимает имя одного из двух апостолов: или «Петр», или «Павел», по арабскому выговору «Бутрос» и «Булос». Марониты, как и прочие арамейцы Сирии, после арабского завоевания довольно быстро обарабились, и только в богослужении у них сохранился сирийский язык.

Крестоносцы-католики XI—XIII вв., по национальности преимущественно французы, преобразовали Сирию и Палестину в «Иерусалимское королевство» с графствами Триполийским и Эдесским и с княжеством Антиохийским. Марониты вошли главным образом в состав графства Триполийского, где преобладали французы из Лангедока и Прованса. Во время своего двухсотлетнего владения Сирией и Палестиной крестоносцы в маронитах нашли лучших и более верных пособников для себя, чем в недоверчивых к франкам православных. В 1182 г. при иерусалимском короле Балдуине IV один из латинских патриархов Сирии склонил маронитского патриарха с несколькими маронитскими епископами вступить в церковную унию с католиками. Событие это оказалось с подробностью отмечено тогдашним деятелем крестоносцев (ум. в 1193 г.) архиепископом Вильгельмом Тирским, который родился в Иерусалиме в 1130 г., был воспитателем детей короля Балдуина и руководил до конца жизни политикой иерусалимского королевства[80]. Вполне понятно, что в этом отречении маронитов от монотелитской «пагубной догмы» своего ересиарха Марона, «в которой они пребывали пять столетий», латинский архиепископ-политик не пожелал усмотреть грубо-материалистических побуждений, а приписал возврат 40 000 маронитов в лоно католической церкви просто «божественному внушению». Во всяком случае событие это было отпраздновано в Иерусалиме с большой торжественностью[81]. Вступая в унию, марониты сохранили в богослужении свои обряды и свой мертвый сирийский язык, но отказались, разумеется, от монотелитского догмата, приняли filioque и признали духовную зависимость своей маронитской церкви от римского папы. Марониты-горцы занимались тогда по большей части земледелием и садоводством на своем Ливане — виноградниками, оливковыми плантациями (вероятно, уже и тогда, как теперь, олив-

[78] Или по соседству.

[79] Зимою маронитский патриарх живет в горном монастыре Бкерке, километрах в пятнадцати к северо-востоку от Бейрута.

[80] См. у Вильгельма Тирского *Historia rerum*, кн. 22, гл. 8.

[81] Иронические замечания по этому поводу у несомненного католика Ж. Мишо в его *Histoire des croisades*, t. 2, стр. 265. По-видимому, факт соединения маронитской церкви с развращенной латинско-крестоносной не представлялся историку подлинно позитивным явлением.

ковое масло шло также и на выделку мыла); разводили они и шелковицы для шелкопрядов [82]; но очень многие из них расширили поле своей деятельности, сосредоточившись тогда в важном торговом порте крестоносцев г. Триполи в качестве чиновников крестоносного правительства, купцов, промышленников (производство шелка, добывание губок и т. п.). И вообще они имели при крестоносцах возможность распространяться значительно дальше своей собственной североливанской территории. Когда же в конце XIII в. рыцари-крестоносцы под напором египетских мамлюков принуждены были покинуть Сирию и «святую землю» и переправились на соседний остров Кипр в королевство династии Люзиньянов (1291), то за ними последовало на Кипр множество маронитских купцов, и с тех пор на Кипре основалась значительная маронитская колония. Да и у тех, кто остался на родине, перешедшей под власть египетских мамлюков, неожиданно открылась в XIV в. возможность сильно расширить свою территорию. Правоверные мусульмане-мамлюки не пожелали терпеть живших тоже на Ливане сектантов-шиитов: мамлюки или совсем уничтожили этих своих врагов, или изгнали их оттуда (1305) [83], а насельниками освободившихся земель Касравана оказались марониты. Церковная связь с католическим Римом успела у них, по-видимому, несколько ослабеть под владычеством мамлюков. Это видно из того, что на флорентийский собор 1438—1439 гг., на котором должно было обсуждаться воссоединение восточных церквей с папским Римом, приглашены были для переговоров об унии также представители от маронитской церкви: ясно, она у пап не считалась твердо воссоединенной. Флорентийская уния 1439 г. восстановила (впрочем, как последствия показали, все еще не окончательно) близкую связь маронитской церкви с римско-католическою. Для характеристики приязненных отношений, установившихся между маронитами и друзами, к границам которых ближе придвинулись маронитские поселения на Ливане, поучителен факт, что, когда два года спустя после флорентийского собора прибыла в Рим (1441) маронитская депутация, то в составе ее были представители и от друзов [84].

---

[82] Знаток отношений, латинский архиепископ Жак де Витри (XII—XIII вв.), который тоже не забыл упомянуть, что марониты от своего векового монотелитского заблуждения отказались, отмечает у маронитов трудолюбие, которое он, впрочем, одинаково усматривает и у прочих сирийских христиан.

[83] Салих ибн Яхья (ум. в 1436 г.), *Та'рих Байрут*, изд. Шейхо, стр. 49—51.

[84] Lammens, *Frère Gryphon* (францисканский миссионер из Фламандии родом, XV в.), стр. 10—11. Монах Грифон, по сообщениям историков францисканского ордена, успел к 1450 г. вернуть еретическую часть маронитов назад в лоно католической церкви, а другую их часть, оказавшуюся в XV в. даже не христианской, он сумел окрестить, для чего, впрочем, понадобилось чудо свыше: чернец Грифон, как некогда Иисус Навин, задержал захождение солнца. Об этом см. еще у де ля Рока, *Voyage de Syrie*, t. II, стр. 75—76.

Османское завоевание Сирии XVI в., сохранившее за Ливаном известную самостоятельность под управлением своих князей, не прекратило маронитских сношений с Римом. Крупным культурным событием не только для арабов-маронитов, но, конечно, и для всего Ливана, было основание при папском престоле в Риме в 1584 г. особого маронитского училища, или коллегии, куда в качестве стипендиатов отправлялась для обучения более способная маронитская молодежь, чтобы, подготовившись, вернуться на родину и увеличивать собою на Ливане число европейски-образованного духовенства — священников и епископов. Правда, на практике обыкновенно (пусть и не всегда) оказывалось, что слишком поверхностный и ограниченный европейский лоск, который успевали получить маронитские стипендиаты в схоластической папской семинарской школе в Риме, довольно быстро улетучивался от них по возвращении на родину, в гущу восточной обстановки [85],— все же и тогда известная тяга к европеизму, в частности к католическому ригоризму, не могла в них не сохраняться. Когда, лет через пятнадцать после основания маронитской коллегии в Риме, папский нунций (1600) прибыл на Ливан и созвал маронитский собор, то собор, по ироническим словам православных историков, объявил: «Церковь маронитская пребудет неразлучной от римской, хотя бы вместе с оною была осуждена во ад» [86]. Прибавки касательно ада, конечно, в постановлении собора не было, но неразлучность церквей, несомненно, подтверждена была решительно. Из воспитанников римской маронитской коллегии иные на родину не возвращались, а оставались в Европе для научной ориенталистической работы. Эти, конечно, выделялись среди своих [87]. Некоторые из них приобрели всемирную известность как создатели научной истории старой сирийской литературы, про-

[85] Причину такого рецидива, т. е. быстрого возвращения маронитских воспитанников папского Рима к тому же культурному облику, какой они имели до отправления в Рим, Вольней в 1783—1785 гг. вполне основательно усмотрел в крайне узкой программе преподавания римской маронитской коллегии. Римская школа преподносила молодым приезжим стипендиатам-маронитам не подлинную европейскую науку новых веков, а ограниченную средневековую схоластику-догматику, не расширявшую умственный кругозор. Правда, они в Риме усваивали также практическое знание итальянского языка; он для них по возвращении в родные горы Ливана являлся совершенно бесполезен, тем более что там они не могли найти и какой-либо итальянской библиотеки научного передового европейского содержания. «Aussi ne tardent-ils pas à rentrer dans la classe générale» <«Вскоре они уже снова сливались с общей массой»>. — кончает свои наблюдения над этими римскими воспитанниками Ливана Вольней XVIII в. (см. его *Voyage*, t. I, стр. 426—427).

[86] См. у Базили, *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 263.

[87] Два с половиной десятка крупных маронитских имен, связанных с римской школой, названы у де ля Рока, который в 1690 г. сам посетил Ливан и много беседовал с патриархом Дувейхием, автором «Истории маронитов», а немало сведений заимствовал и из двух латинских сочинений маронита Ф. Наирона, напечатанных в Риме в 1679 и 1694 гг. (см.: de la Roque, *Voyage de Syrie*, t. II, стр. 119—137).

цветавшей в IV—VII вв. (к таким уже в XVIII в. относятся братья Ассемании, высокоученые описатели рукописей Ватиканской библиотеки). Но связь с родиной поддерживали и они, оставаясь в Европе. Один из первых таких ученых-маронитов, более ранний, чем Ассемании, Ибрахим Хакиланий (Abraham Ecchelensis), посвятивший себя научной деятельности на чужбине, вместе с тем являлся в случае необходимости дипломатом, посредником между ливанским князем и флорентийскими герцогами Медичи в начале 1630-х годов [88].

Материальное положение маронитов на Ливане было тогда, в конце XVI — начале XVII в., очень неплохое. Часто цитированный нами голландский путешественник 1598 г., охарактеризовав маронитов, как «изумительно смышленых и деятельных людей, от рождения трудолюбивых», добавил, что «если в городах [ливанского побережья] положение их бывает скромное, то на Ливане они стоят высоко благодаря умело поставленному своему земледелию [с культурой оливковых плантаций, разумеется] и благодаря чрезвычайно процветающей у них шелководной промышленности» [89]. Из его же сообщений видно также, что поселениями своими марониты изрядно продвинулись по Ливану в южном направлении и наводнили собою также приморские города, хотя, как мы видели, он оговаривается, что в городах (а там преобладали мусульмане) марониты не чувствовали себя свободными хозяевами (это, впрочем, не значит, что путь к богатству был им там закрыт). Движение их на юг не остановилось на Среднем Ливане: даже южнее, в области собственно друзов, маронитские поселенцы бывали желанными гостями: как опытных шелководов их (точно так же, как и православных ливанцев) охотно приглашали к себе южноливанские феодалы-друзы, отводя им для поселения свободные свои земли. Слишком ведь выгодный для вывоза в Европу был шелк-сырец.

Ливанский государь князь XVI—XVII вв., при котором все это происходило, который очень благоволил к христианам-маронитам Ливана и, сверх того, в течение всей своей жизни поддерживал теснейшие отношения с западноевропейским христианским миром, был знаменитый друзский эмир Фахраддин (1585—1635) [90]. Родовой его удел Шуф находился в самой глуби Южного Ливана, далеко от морского берега, в меньшем отдалении от порта Сидона, чем от Бейрута. Но уж и отец Фахраддина владел как Сидоном, так и Бейрутом. Перед самой

---

[88] Про солидную работу Карали (1936) об этих отношениях см. ниже, когда будет речь о князе Фахраддине II, которому служил Хакиланий.

[89] Cotovicus, *Itinerarium*, стр. 195; ср. стр. 396—397 (о друзах).

[90] Основное исследование о нем — Wüstenfeld, *Fachr ed-din*. Сжато, но с большой выразительностью подчеркнуто близкое общение Фахраддина II с Западом у о. Ламменса: *La Syrie*, vol. 2, стр. 71—90. Важен новейший труд — Carali, *Fakhr ad-Din II*.

смертью отец навлек на себя гнев Порты тем, что дал у себя убежище группе горцев, разграбивших караван, который вез султанскую казну. Мальчику было тогда только двенадцать лет, и княгиня-вдова, чтобы охранить сына от возможных турецких покушений, отдала его далеко на воспитание вплоть до его совершеннолетия к одной знатной маронитской семье в малодоступном Касраване. Узы дружбы с этою христианскою семьею сохранились у Фахраддина навсегда неразрывными, и главного своего советника или министра он впоследствии имел из этой же семьи. В течение своего долгого княжения друзу Фахраддину II удалось объединить под своею властью весь Ливан, и северный маронитский, и южный — друзский, а кроме того прихватить и часть Палестины и Заиорданья, в общем властвовать от Антиохии до Тивериады, под конец чуть не до Иерусалима. Современный ему османский политиковед Кочубей Горчинский в своей *Рисале* около 1630 г. выразился о нем: «Он отхватил у османского государства целое бейлербейство»[91]. Порта терпела самочинства эмира Фахраддина II, потому что причитающиеся налоги он в османскую казну отсылал аккуратно и задаривал влиятельных вельмож тоже аккуратно. Финансы для этой цели и одновременно для набора и содержания своего войска он извлекал главным образом из торговли с европейцами, которые — как мы подчеркивали — охотно и в изобилии вывозили шелк-сырец, также оливковые продукты (включая сюда и мыло), также хлопок, поташ[92]. Главный порт, в котором любил жить Фахраддин II, была Сайда (Сидон), и в европейских донесениях, мы это упоминали, не раз именуется он «князем Сидонским», princeps Sidoniorum. Такое коммерческое возвышение Сайды с начала XVII в. оказывалось достаточно нежелательным фактом для венецианцев, которые хотели бы держать торговлю Сирии исключительно в своих руках, направляя ее через Александретту и Халеб. Их консулы в донесениях к своему сенату с опасением отмечают удачно созданную Фахраддином конкуренцию Халебу: «Обходительность и доброжелательство князя привлекали в Сидон французских и голландских куп-

---

[91] *Рисала*, стр. 18; русский перевод у В. Смирнова: *Кучибей*, стр. 146.

[92] Судя по данным близкого к нам времени, хлопок мало разводился в горах Северного Ливана, а разводился в Южном — на равнинах к югу от Бейрута, у Сайды (Сидона), у Сура (Тира), к западу от Тира в Мардж-Оюне, у прибрежной Акки, в Северной Галилее и др. На Северном Ливане хлопководство, по-видимому, носило характер достаточно спорадический, хотя, впрочем, в 1839 г. ксендз Головинский (*Pielgrzymka*, t. II, стр. 160) мог даже невдали «ливанских кедров» отметить хлопковые посевы. По сведениям конца XIX в. (которые для XVI—XVII вв. могут служить, конечно, только крайне отдаленным намеком), шелк-сырец вывозился через Бейрут (уже не через Сайду) на сумму свыше 15 миллионов франков, а хлопок — на сумму свыше 1 миллиона франков (до 35 000 пудов), т. е. в шестнадцать раз меньше шелка-сырца (см. Кюнне. *Берутский вилает*, стр. 62). Цифры эти для XVI—XVII вв., конечно, не показательны совсем, а некоторую показательность, быть может, сохраняет пропорциональное отношение шелка-сырца и хлопка.

цов; он их защищает от пиратов Средиземного моря, а сам получает от них огромные выгоды»[93]; действительно, цифра ливанских сделок в Сайде доходила до миллиона ливров (золотых франков) в год, а бывала и выше того. Наиболее неприятными для венецианцев торговыми конкурентами были, однако, не французы с голландцами, а свои же итальянцы, купцы великого герцогства Тосканского, иначе называвшиеся флорентийцами по имени столицы Флоренции, где резидировали герцоги Медичи. Удачно отстраняемые венецианцами от Халеба[94], флорентийцы облюбовали ливанскую Сайду и в первом десятилетии XVII в. вступили с Фахраддином II в дружбу не только торговую, но и политическую, явно направленную против Турции. Дружбе этой он оставался верен до конца жизни, но очень опасным моментом оказался для него (со стороны Порты) 1613-й год. По-видимому, не без подстрекательств со стороны конкурирующих венецианцев[95] раздраженная Порта поручила тогда дамасскому паше, который тоже обращал ее внимание на слишком заносчивые политические действия ливанского эмира, укротить этого самовольного вассала. Дело разрешилось тогда тем, что эмир Фахраддин II, временно передав правление Ливаном сыну и брату, на пять лет (1613—1618) покинул родину и отплыл как изгнанник во Флоренцию к своему политическому другу, тогдашнему герцогу Медичи. Однако все равно после пятилетнего отсутствия эмиру удалось (1618) получить разрешение от Порты вернуться на Ливан и опять вступить во владение княжеством. Соблюдая по отношению к султану с тех пор гораздо большую осторожность, Фахраддин II успешно сумел продержаться на княжеском престоле после того чуть не два еще десятка лет.

Если и до отъезда во Флоренцию эмир Фахраддин II выказывал себя явным сторонником Запада, то кругозор его не мог сильно не расшириться во время долгого пребывания в Южной Европе; а он сверх великого герцогства Тосканского со столицей Флоренцией побывал и в испанскоподданных Неаполе и Сардинии, и на о-ве Мальта с ее интересным для араба католическим арабским населением под властью тех грозных рыцарей, с которыми никак не могла справиться Турция.

Флоренция, где с радушием был надолго принят эмир, помимо своей блестящей материальной культуры блистала и передовыми представителями европейской мысли. Тут жил в почете, с титулом «первый математик и философ его высочества»[96], знаменитый всесторонний ученый Галилей, физико-механик, от-

[93] Berchet, *Relazioni*, стр. 163.

[94] Ср. донесение консула 1602 г. — Berchet, *Relazioni*, стр. 126.

[95] На это указывают и более поздние интриги-доносы венецианцев в Стамбуле против флорентийцев (см.: Rabbath et Tournebize, *Documents inédits*, vol. 1, стр. 383).

[96] Т. е. великого герцога Тосканского Козимо II Медичи (1609—1621).

крывший законы движения падающих тел и вообще цепь законов динамики в механике, изобретатель и разных машин, и микроскопа, и телескопа, замечательный астроном, описатель Луны и других небесных светил, уж и тогда сторонник, хоть осторожный, учения Коперника о неподвижности Солнца и вращении Земли. Как бы мало ни понимал учености Галилея эмир Фахраддин, он мог почтительно понять, что Галилей — человек, не только достойно сравнявшийся, например, со средневековым гением арабской науки Ибн Синою (Авиценною), но опередивший его во многом. Не могло не оставить благоприятного впечатления в арабе Фахраддине и то, что ученый мир Флоренции и вообще Италии, при всем сознании своих научных успехов и движения вперед, оставался готов воздавать должное и старой арабской науке, что в разных городах Италии заведены арабские типографии, где для широкого пользования читателей напечатан и «Канон» Ибн Сины X—XI вв. (Рим, 1593), и география Идрисия XII в. (Рим, 1592) и многое другое. Все это не могло не усиливать симпатий Фахраддина II к Западу.

Религиозной вражды к христианству он и раньше не питал, как и всякий друз, тем более что сам он возрос в христианской маронитской обстановке; в Европе же он проникся еще большим почтением к религии своих гостеприимных высокообразованных хозяев. И это беспрестанно сказывалось в нем после возвращения (1618) на родину. Он, например, удовлетворил просьбу французского правительства Людовика XIII о разрешении поправить старинный храм в Назарете и пристроить к нему монастырь францисканцев (с неминуемой школою, конечно); мало того, эмир и от себя дал денег на эту стройку. В Акке и в своей частной резиденции Сайде он тоже разрешил европейцам строить не только торговые помещения, но и церкви и монастыри; капуцинский миссионерский монастырь в Шуфе, родовом владении Фахраддина II, создан был не без его денежной помощи [97]. Про него ходил слух, что во время тяжкой болезни он принял крещение от одного католического миссионера. Проверить правильность этого слуха трудновато, тем более что перед Портой, официально эмир во всяком случае должен был держать себя мусульманином до конца своей жизни; но одновременное исповедание нескольких религий — для друза дело легкое ввиду принципиального безразличия друзов ко всякой внешней форме религии (мелочным догматам, обрядам) [98]. Впрочем, оставляя нерешенным вопрос, принял ли Фахраддин II втайне

---

[97] Rabbath et Tournebize, *Documents inédits*, vol. 2, стр. 464, 494.

[98] Ср. записки французского ориенталиста-дипломата д'Арвьё (1635—1702), который приехал в Сайду (1653) уж восемнадцать лет спустя после смерти Фахраддина II и, конечно, мог передавать одни лишь воспоминания о нем (по парижскому изданию 1735 г.— d'Arvieux, *Memoires*, t. I, стр. 367). Точную биографию этого осведомленного д'Арвьё поместил де ля Рок в предисловии к своему изданию: *Voyage [d'Arvieux] dans la Palestine vers... les Arabes du désert*, ff. 6—14 (т. е. стр. I—XVIII ненумерованные).

христианство или не принял, мы и так видим, что его долголетнее правление создавало на Ливане много условий, благоприятствовавших медленному просачиванию культурных европейских идей, хотя бы в довольно тусклом миссионерско-католическом преломлении. А усвоение некоторых сторон чисто материальной европейской культуры достигалось обильным товарным ввозом из-за границы не только предметов европейского комфорта и более совершенного культурного обихода, но и ввозом хорошего европейского оружия и военного снаряжения, приездом инженеров из Флоренции и пр.[99]. Приемам европейского военного искусства Фахраддин II, надо полагать, не без успеха мог поучиться и у мальтийских рыцарей, присяжных врагов Турции, пиратские корабли которых частенько заходили в гостеприимные для них ливанские порты и встречали у эмира полное радушие.

Фахраддин II погиб в 1635 г., казненный в султанской столице Стамбуле; но у Ливана не было отнято его вассальное самоуправление. В 1697 г. прекратилась династия Фахраддина II, и ливанская знать с разрешения Порты избрала своим верховным правителем одного из князей Шихабов, или, как произносят в живой речи, Шхэбов; эта эмирская династия, близко родственная дому Фахраддина, продержалась на Ливане полтораста лет (до 1841 г.). В своей внешней политике она опиралась наиболее на Францию. Король Людовик XIV настолько был уверен в приязненном отношении друзов к нему, что у него, около 1704 г., возникла даже мысль, нельзя ли молодежи друзов ездить в Париж для воспитания в коллегии у иезуитов, подобно тому как маронитская молодежь воспитывается в папской коллегии в Риме[100]. Приблизительно с 1720-х годов массами стала склоняться к унии с католическим Римом православная часть ливанских христиан, отказываясь, как и халебцы, от власти греческого дамасского (так наз. «антиохийского») патриарха. Около 1750 г. правящая династия эмиров Шхэбов полуявно-полутайно приняла христианскую религию маронитов, своих наиболее многочисленных и наиболее культурных подданных. Тяготению Ливана к католическому Западу такая перемена в религии правительства могла, конечно, лишь содействовать.

В литературных течениях Ливана конца XVII — начала XVIII в. можно уловить общие ноты с одновременными халебскими литературными течениями. Предтеча новоарабского возрождения в Халебе XVII—XVIII вв., мимоходом упоминавшийся маронит Гавриил (в епископстве Герман) ибн Фархат (1660—1732) связан с Ливаном не менее, чем с родным ему Халебом.

---

[99] Эта сторона отношений наиболее выразительно освещена, конечно, у Карали (*Fakhr ad-Din II*).

[100] Rabbath et Tournebize, *Documents inédits*, vol. 2, стр. 541, 544, 546.

Будущий епископ еще в отроческих летах имел в Халебе счастливую возможность усвоить литературную классическую арабскую речь от одного халебского нахавия (грамматика) и там же в Халебе изучил мертвый сирийский язык богослужения своей церкви и живой итальянский язык, распространенный в международно-торговом этом городе. Постригшись в монахи еще в молодости (1683), Ибн Фархат с несколькими единомышленными молодыми людьми покинул шумный Халеб и отправился для иноческой жизни на Ливан. Патриархом маронитов (с титулатурою «антиохийский патриарх») был тогда Стефан Дувейхий Эхденский; он получил образование за границей, в Риме, в папской маронитской коллегии; писал по-латыни о восточных литургиях; известен он в арабской литературе XVII—XVIII вв. своею «Историей маронитов», которая, впрочем, в старейшей своей части абсолютно недостоверна [101]. В 1694 г. патриарх Дувейхий отвел Ибн Фархату и его братии монастырь св. Мавры в Эхдене у «Ливанских кедров». Приятелем Ибн Фархата с детских лет был халебец Николай ас-Саиг, священник и подобно Ибн Фархату духовный и наставительный поэт [102]. Этот нашел возможность действовать на Ливане не очень далеко от Бейрута в селении Шувейре на расстоянии шести часов езды от этой ливанской столицы; он до смерти (ум. в 1756 г.) состоял игуменом униатского монастыря Мар-Ханна (св. Иоанна), который прославился потом в XVIII в., уж после смерти Ибн Фархата, больше всего своею церковною типографией [103].

Ибн Фархат в своей далекой ливанской обители, в горной глуши, все равно не лишился возможности обогащать свои знания; от одного француза-монаха он изучил французский язык и латынь. В 1711 г., достаточно уже пожилой, он съездил в Рим. Тогдашний папа (Климент XI) был большой сторонник иезуитов, очень интересовался их деятельностью на Востоке, старался обогащать Ватиканскую библиотеку восточными рукописями. У папы Ибн Фархат встретил очень ласковый прием. Мог он тогда лично познакомиться и с деятельностью маронитского училища (коллегии) в Риме, выпустившего многих славных питомцев. Впрочем, яркое светило среди питомцев этой коллегии, знаменитый маронит-триполиец И. Ассеманий (ас-Сим'аний, род. в 1687 г.), тогда еще не успел прославиться на весь мир:

[101] Печатное издание «Истории маронитов» Дувейхия — Бейрут, 1890. Ср. у нас выше, стр. 44.

[102] Стихотворения священника Николая Саига изданы в Бейруте в 1859 г.; 6-е изд. — Бейрут, 1890 (320 стр.). Содержание — религиозные стихи, элегии, гимны, богомудрые наставления. По характеристике иезуитского издательства в Бейруте, «Le curé Nicolas se montre partout le digne émule de son contemporain G. Farhât dont il était ami» <«Священник Николай всюду проявляет себя достойным соперником своего современника Г. Фархата, другом которого он был»>; дополнительная заметка о. Л. Шейхо в «Ал-Машрике», I, 1898, стр. 107 и сл.

[103] О типографии речь ниже.

его эрудитное, до сих пор высокоценное описание рукописей Ватиканской библиотеки [104] выходить в свет начало только в 1719 г. По возвращении из Рима на Ливан Ибн Фархат упорядочил собрание своих обильных стихотворений: среди них есть оды, элегии, всевозможные описания, песнопения светские, религиозные гимны, наставительные правила и т. п.; надписания над стихотворениями с упоминанием лиц и событий представляют собою ценнейший материал для религиозной истории его времени. Автор (1720) сократил свое собрание — под заглавием *Тезкире*. Не переставал он трудиться и в области арабской филологии, вырабатывал нормы классически хорошего, но не вычурного литературного языка. Под старость, знаем, он расстался с Ливаном и, как знаем уже, закончил свою жизнь в родном Халебе в сане епископа, с переменою имени «Гавриил» на «Герман», или «Джерманос» (1725—1732). Священник Николай Саиг оплакал его смерть в трогательной элегии.

Джерманосу Фархату лишь несколькими месяцами не пришлось дожить до того желанного ему момента, когда шувейрская униатская обитель под игуменством его друга Николая Саига обзавелась своею арабо-католическою типографией. Это сталось в 1732—1733 гг. Устроителем типографии и изобретателем нового изящного типа арабского печатного шрифта явился его земляк, халебец Абдаллах [ибн] Захир, брат игумена Николая Саига [105].

Как отчасти намекает самая фамилия «ас-Са'иг» («золотых дел мастер»), в роду Саигов исстари держалась традиция искусных литейщиков-златокузнецов. И действительно, Абдаллах Захир ас-Саиг (род. в 1690-х годах) был умелым ювелиром-золотолитейщиком и к тому же тонким резчиком. В его родном

---

[104] Assemanus, *Bibliotheca orientalis*.

[105] Биографию печатника Абдаллаха Захира дал Вольней в 1783—1785 гг., который пожил в шувейрской обители Мар-Ханны довольно долгое время; Вольней дал также перечень изданий шувейрской типографии и очерк монастырского быта (см.: Volney, *Voyage*, t. II, стр. 82—97). Многие дополнительные черты об Абдаллахе Захире сгруппировал Хр. Шнуррер при детальном описании каждого шувейрского издания в своем *Bibliotheca arabica* в отделах «Christiana» (в частности, стр. 278 и сл.) и «Biblica» (особенно стр. 380, 386 и сл.). Сведения, сообщаемые в XX столетии бейрутским иезуитом Л. Шейхо в его истории новой арабской литературы <*ал-Адаб*>, могут сюда прибавить лишь очень немногое и притом едва ли точное. А уж те данные, которые насчет Абдаллаха Захира были присланы из Халеба Дж. Зейдану для его истории литературы (*Та'рих адаб*, IV, стр. 55—56), безусловно способны ввести читателя в заблуждение; к тому же они (чего Зейдан не заметил) находятся в противоречии с его же (также неточными) данными об Абдаллахе на стр. 14 того же тома. С большой пользою могут быть прочитаны VI—VII главы крупной (848 стр.) работы униатского священника Т. Джока (Timothee Jock, *Jesuites et Choueirites*) (1936), посвященной возникновению женского арабского монашеского ордена базилианок на Ливане при поддержке монастыря св. Иоанна в Шувейре и при бестактнейших интригах иезуитского халебского миссионера о. Пьера Фромажа, которого должен был обуздать, наконец, папа Бенедикт XIV.

Халебе с первых годов XVIII в. основал православную арабскую печатню антиохийский православный патриарх Афанасий при материальном содействии валашского господаря Бранкована и украинского гетмана Ивана Мазепы, что отмечено и на первых изданиях этой типографии — псалмах и евангелиях[106]. Вполне можно допустить, что Абдаллах ибн Захир мог наглядно ознакомиться с техникою этой халебской типографии и ее словолитейным запасом, мог и критически отнестись к ее неуклюжему арабскому шрифту[107]. В 1724 г., когда православные арабы-халебцы из-за хищнических притеснений со стороны высшего узурпаторского греческого духовенства обнаружили массовую тягу к переходу на унию с Римом, Абдаллах Захир, имея сан диакона, принял деятельное участие в борьбе против греков и резко их обличал[108]. Если ж мы поверим тогдашнему современнику событий сирийцу Ассеманию, который, впрочем, жил не в самой Сирии, а в далеком Риме, то оказывалось бы, что Абдаллах Захир для целей противогреческой полемики решил в 1732 г. завести в Халебе собственную типографию, притом с лучшими технически усовершенствованными шрифтами. Мало того, из сообщения Ассемания выходило бы, что Абдаллах не только решил такую типографию в Халебе завести, но и привел свое решение в исполнение[109]; да и за год раньше Ассемания такое же утверждение напечатал еще один современник, арабист-немец из Гамбурга[110].

Больше, однако, есть оснований думать, что типографское намерение Абдаллаха насчет Халеба 1732 г., для православных очень неприятное, осталось только намерением. Но и одной полемики диакона Абдаллаха достаточно было для того, чтобы обозленное греческое духовенство сумело его представить османскому правительству в Цареграде как политически неблагонадежного человека и исходатайствовало султанский указ о его казни. Абдаллах Захир должен был поспешно скрыться из

[106] Псалмы изданы в Халебе в 1706 г., и в панегирическом предисловии Иоанн Басараба Бранкован титулуется даже равноапостольным; большие извлечения из предисловия к псалтыри переведены по-латыни у Шнуррера (*Bibliotheca arabica*, стр. 371—374). Об арабском халебском евангелии 1708 г., изданном на счет Мазепы, см. выше, стр. 114.

[107] Но, конечно, надо отбросить анахронистическое сообщение, присланное Зейдану из Халеба (*Та'рих адаб*, IV, стр. 55), будто халебскую печатню начала 1700-х годов оборудовал Абдаллах.

[108] Ср. выше, стр. 117—118.

[109] См. «Assemanii Catalogue bibliothecae Mediceae», Roma, 1742, стр. 64; цитата из Ассемания полностью перепечатана у Шнуррера в *Bibliotheca arabica* (стр. 278).

[110] Именно Генр. Шольц в своей книге *Bibliotheca arabica, de typographiis arabicis*, Hamburg, 1741; из него выписку привел Шнуррер (*Bibliotheca arabica*, стр. 379—380): «Abdalla ben Zacher, clericus malchita, anno 1732 typographiam Aleppi exstruxit» <«Абдалла бен Захер, мелькитский священник, соорудил в 1732 г. алеппскую типографию»>. Но у Вольнея, который собирал сведения в монастыре, прекрасно помнившем Абдаллаха, такого утверждения мы не находим.

Халеба в безопасный Ливан, в шувейрскую обитель св. Иоанна (Мар-Ханна), где его брат Николай был игуменом. И вскоре, в течение 1732—1733 гг. обитель благодаря диакону Абдаллаху обогатилась своею типографиею. Искусный резчик и ювелир-литейщик, новоприбывший диакон приложил все свои дарования к типографскому делу, и шувейрская типография оказалась по изяществу шрифтов первая. В 1733 г. выпущены были в обители Мар-Ханны псалмы Давидовы [111]. Книга этого рода быстро нашла сбыт среди арабских семейств, даже чуждых католицизму, так что издание повторялось не раз и приносило материальную выгоду монастырю. Однако другие печатные публикации шувейрской обители уж такого успеха не имели [112]. Они были и немногочисленны (каких-нибудь два десятка в течение XVIII столетия), а по содержанию это оказывались переводы всяких иезуитских мистико-аскетических рассуждений о тщете мира, о его греховности и т. п. По совершенно беспристрастной оценке Вольнея 1783—1785 гг., такие книги способны были вызвать в читателях-арабах не стремление к просвещению и прогрессу, а, напротив, своею человеконенавистническою моралью способны были поддержать отвращение ко всякой науке и даже жизни [113].

Почти четверть столетия вел в Шувейре свою печатническую деятельность диакон Абдаллах ибн Захир в сообществе со своим братом, игуменом Николаем. По-видимому, последняя проведенная им книга появилась в 1753 г. [114].

После него церковно-печатное дело шувейрской обители продолжали его выученики, в том же мертво-непрактическом направлении, при отсутствии покупателей [115]. Частичная реальная польза для литературы была разве та, что среди монахов обители поддерживалось стремление к возможно лучшему зна-

---

[111] Так — по свидетельству Вольнея (*Voyage,* t. II, стр. 84). На основании своих собственных исследований на месте архим. Порфирий Успенский определенно признает датою основания шувейрской типографии 1733 г. (ср. *Материалы,* т. I, стр. 253). Шнуррер (*Bibliotheca arabica,* стр. 380), не отрицая года основания типографии 1733, испытывает колебания насчет издания псалмов в 1733 г., потому что он их не видел, и отмечает шувейрские псалмы уже в издании 1735 г., которое «certa est, extra omnem dubitationem sita» <«надежно и не может быть поставлено под сомнение»>. По соображениям Шнуррера, первая книга, выпущенная в 1733—1734 гг. диаконом Абдаллахом в Шувейре, была арабская обработка «Весов времени» архипабожного одного испанского иезуита предыдущего столетия (*Bibliotheca arabica,* стр. 279—281); год печатания указан в предисловии к ней.

[112] Перечень шувейрских изданий — у Вольнея (*Voyage,* t. II), стр. 87—88). У Шнуррера они описаны с подробностью.

[113] Volney, *Voyage,* t. II, стр. 86.

[114] Вольней (*Voyage,* t. II, стр. 85) на основании сведений, собранных в самой обители Мар-Ханны, отнес смерть печатника Абдаллаха к 1755 г. Его брат Николай Саиг умер, как это точно известно, в 1756 г.

[115] Горькие жалобы на отсутствие покупателей для книг шувейрского мертвого направления слышал от монахов англичанин W. Browne в 1797 г. (см. его путешествия, по немецкому переводу, стр. 568).

нию литературного арабского языка, необходимому для редактирования и корректуры книг. Антилитературные уступки в пользу простонародного языка все же делались, и не по невежеству, а сознательно. Так, например, в предисловии к 3-му или 4-му изданию псалтыри (1753) издатели определенно заявляют, что, хотя в так называемом усеченном наклонении слабых глаголов конечная «слабая» буква должна бы выпадать и не писаться, редакторы вопреки строгой грамматике считают нужным ее печатать согласно с живым народным произношением. Надо ведь, говорят они, считаться с привычками и удобствами не слишком образованных читателей, особенно начинающих школьников. Поэтому, например, в формах «лам ара» («я не увидел»), «лам йанса» («он не забыл») и т. п. не допущено в печати удаление гласной буквы на конце слова: если бы соблюдена была надлежащая грамматическая орфография, то и ребенок и малоначитанный взрослый псалтырник могли бы читать вышеприведенные слова за «лам ар» и «лам йанс» и плохо понимали бы их смысл [116].

Если бы строгий филолог епископ Джерманос Фархат (ум. в 1732 г.) дожил до издания таких книг в типографии шувейрского монастыря Мар-Ханны, он несомненно резко осудил бы попытки шувейрских печатников сознательно отступать от основных норм классицизма и делать антиграмматические послабления в пользу живой речи. Избегать вопиюще непонятных классических архаизмов считал возможным, конечно, и Ибн Фархат, но самый принцип классицизма при этом не должен был, по его убеждению, страдать. И надо отметить, что именно в силу своего пуристического ригоризма литературно-научное наследие Джерманоса Фархата XVIII в. не потеряло читателей и ценителей чуть не до наших времен.

Диван стихотворений Джерманоса Фархата, напечатанный во второй половине XIX столетия, был в четвертый раз напечатан в конце того <же> столетия [117]; а в арабской литературе дождаться даже второго печатного издания могут вообще лишь немногие произведения. Словарь классического арабского языка, переработанный Ибн Фархатом из *Камуса* Фирузабадия XIV—XV вв., интересен тем, что, хотя классическая основа в нем не нарушена, очень устарелые и малоупотребительные слова и выражения в нем устранены, очевидно, как нерекомендуемые для новоарабского литературного употребления [118]. Не менее заслуживает внимания своею судьбою «Тол-

---

[116] Предисловие к шувейрской псалтыри 1753 г. перевел по-латыни Шнуррер (*Bibliotheca arabica*, стр. 386—388).

[117] Первое издание дивана Джерманоса Фархата — Бейрут, 1866; 4-е — Бейрут, 1894 (стр. XXIV и 517; нез.), оно проверено по пяти рукописям и снабжено толкованиями (редактор — Са'ид Шартуний).

[118] Эмигрант Рушейд Дахдах напечатал словарь Джерманоса Фархата (Марсель, 1849) со своими добавлениями.

ковая грамматика» классического арабского языка — *Бахс ал-маталиб* Ибн Фархата; она в XIX в. выдержала шесть изданий [119], причем шестое вышло в свет даже в 1895 г., когда печатных грамматических трудов такого рода, казалось бы, есть и без того достаточно. Поучительно, что методичность толковой грамматики *Бахс ал-маталиб* Ибн Фархата, соединенная с проницательным пониманием тонкостей арабской классической речи, ввела в лестное для Ибн Фархата заблуждение в 1880-х годах одного из дамасских арабов, воспитывавшегося на европейской науке. Этот араб не знал времени, когда, собственно, жил еп. Джерманос [120]. Предполагая, что жил Ибн Фархат уже в начале XIX в., этот европеизированный араб решил, что *Бахс ал-маталиб* Ибн Фархата написана под влиянием авторитетной *Grammaire arabe* знаменитого европейского арабиста Сильвестра де Саси (1810) [121]. Конечно, гипотеза о влиянии Сильвестра де Саси на Джерманоса Фархата, умершего на восемьдесят лет раньше появления *Grammaire arabe,* могла возникнуть только в силу незнания хронологии; но возможность влияния европейских научных методов на Ибн Фархата не исключена.

Немаловажное культурно-историческое значение грамматической и вообще литературно-филологической деятельности Ибн Фархата заключалось в том, что он личным наглядным примером понемногу содействовал разрушению глубоко вкоренившегося предубеждения, будто арабы-христиане не способны овладеть тонкостями литературно-классического арабского языка в такой степени, как арабы-мусульмане. Предубеждение это было настолько сильно, что после Джерманоса Фархата понадобилось еще лет сто-полтораста времени и появление ряда других христианских имен в области арабской филологии, пока необоснованность такого предубеждения проникла, наконец, сколько-нибудь твердо в сознание самих мусульман. Но от этого не уменьшается историческая пионерская заслуга Джерманоса Фархата XVII—XVIII вв.

На других арабских писателях Ливана XVII—XVIII вв., так-сяк связанных с католическими миссионерами, нет необходимости останавливаться: они во многом уступают Дувейхию, Ибн Фархату, Ник. Саигу своими дарованиями, знаниями, литературным значением. Они, однако, ценны тем, что в своей

---

[119] 1-е изд. грамматики — Мальта, 1836; 6-е — Бейрут, 1895 (нез.; 363 стр.), с примечаниями Са‘ида Шартуния.

[120] В 1880-х годах такое незнание не представляло собою чего-то необычного и курьезного. Ведь даже в 1902 г. во II томе GAL Брокельмана мы не найдем сведений об Ибн Фархате. После того литература о Джерманосе Фархате возросла достаточно; она указана в статье И. Ю. Крачковского в EI, Ergänzungsband, стр. 79—80.

[121] Этот араб-дамаскинец — Г. А. Муркос, который окончил курс Восточного факультета Петербургского университета ок. 1870 г. Он дал небольшую статью *Новейшая литература арабов* (1882) для «Всеобщей истории литературы» Корша и Кирпичникова, т. II (см. стр. 375).

совокупности донесли известную западническую традицию до самого XIX в.

При существовании европейских католических школ в Ливанском княжестве XVII—XVIII вв. можно с большою вероятностью предположить, что школы эти должны были познакомить арабов с одним из эффектных видов европейской литературы, именно драмою, посредством школьных театральных представлений — священных мистерий и соединенных с ними шуточных простонародных интерлюдий. Такие школьные спектакли везде и всегда являлись важным, испытанным средством католической пропаганды; мы их хорошо знаем и на православной Украине XVII и XVIII вв., и в монофизитской африканской Абиссинии XVII в., и в других местах католической пропаганды,— и мог ли этот мощный пропагандистский прием остаться почему-то неиспользованным только среди арабов Ливана? Едва ли, тем более что к этому роду живой сценической литературы арабский мир был уж подготовлен теневым театром кукол, с его шутливым репертуаром, арабские тексты пьес которого мы знаем в Египте еще при мамлюках, в XIV в.[122], и который в Турции XVI—XVIII вв. был очень популяризирован турецким петрушкою-Карагёзом[123]. Наверное, некоторые пьесы средневекового характера, не перестающие и теперь исполняться ученическими силами на торжественных собраниях — «актах» («ихтифал») христианских школ в Сирии, восходят своими корнями в XVII—XVIII вв. к соответствующей французской католической литературе времен Людовика XIII и Людовика XIV[124].

VII

Возвышение прибрежно-палестинской Акки (с 1750 г.); шейх Дахир из галилейских наместников Шхэбского княжества и его попытки во время русско-турецкой войны 1768—1774 гг. оторваться от Турции; его гибель (1775) и водворение в Акке босняка Джаззара, грозы и для Ливана; оскудение Бейрута; наблюдения Вольнея (1787). Франция — республика; охлаждение между нею и Турцией; появление Бонапарта в Египте и Палестине 1798—1801 гг. Полная неудача Бона-

---

[122] Литературную их обработку, которую дал в Египте мосулец Ибн Данияль (ум. в 1310 г.), издал Г. Якоб (*Stücke*).

[123] По истории этого теневого театра имеется ряд работ того же Г. Якоба. Объединяющая — *Geschichte*. На Ливане арабский «Каракоз», бродящий со своей театральной будочкой из села в село, продолжает пользоваться большою популярностью и в настоящее время.

[124] Подробности мы рассмотрим ниже, когда коснемся успехов новой арабской театральной литературы XIX в. в 1840-х годах.

парта в Палестине под Аккою (1799), торжество тирана Джаззара в Сирии; плохие последствия для ливанского эмира Башира II «Великого». Ливан, из осторожности перед властями Порты, сильно сокращает свои сношения с Европой. Передовой арабской страной, куда в начале XIX в. прежде всего хлынула активная европеизация, оказался независимый от турков Египет

Вторая половина XVIII в., обильная превратностями для всех областей турецкой империи, не исключая и Сирии, протекла для Ливанского княжества Шхэбов несколько легче, чем для соседней Сирии, дамасской и палестинской.

Еще в <первой> четверти XVIII в. политически выдвинулся очень самостоятельный наместник Ливанского княжества в Галилее, знатный бедуинский шейх Дахир [ибн] ал-Омар. Чтобы иметь для сбыта сырьевых товаров гавань у Средиземного моря, он около 1750 г. (человек он был тогда уж пожилой) изгнал турецкого агу из запущенной Акки [125], которая когда-то была прибрежным палестинским фортом крестоносцев-иоаннитов в Палестине под именем Saint-Jean d'Acre и явилась последним оплотом для них перед изгнанием из святой земли. Кого надо было задобрить из османских властей предержащих, тех захватчик Дахир задобрил. По выражению арабской пословицы, скалистой Акке «не страшен рев моря» [126]; но гавань ее для судов не только не опасна, а прямо недурна. Акка ожила, сделалась крепкой резиденцией или столицей шейха Дахира (1750—1775), бойким портом для вывоза шелка-сырца и хлопка, равно как оказалась на несколько десятилетий, даже после Дахира Омара, осью или рычагом всех сирийских политических отношений [127]. Как администратор шейх Дахир прилагал все усилия к поднятию благосостояния класса крестьян, видя в этом залог и для богатства казны. Разницы между мусульманами и христианами он не делал; он, сам мусульманин, даже усиленно выказывал свое почтение к христианским святыням в Назарете [128]. Порту, эту всеобщую обираловку, шейх Дахир ненавидел, но до поры

[125] Удвоение согласной в этом имени условное: арабы произносят «'Ака» (так же, как «Йафа», а не «Йаффа»).

[126] «Йā ха̱уф 'Ака мин гадӣр ал-бах̱р!».

[127] Источниками сведений для последующего изложения служат специальные арабские монографии-летописи: «История Дахира» и «История Джаззара», ливанская летопись Шхэбов и др. (см. у нас выше, стр. 44—45). Подробно — и в моем издании: *Мухтасар та'рих ал-асакифа* (пер. Крымского). На основании донесения французских консулов и французских торговых агентов см. соответствующие страницы в книге: Charles Le Roux, *Les échelles*.

[128] Тот же католический аббат Марити (*Voyages*, t. 2, стр. 91) сознается, что по отношению к христианам, т. е. значительной части своих подданных, Дахир обнаруживает даже пристрастие (partialité), «в чем ему еще не приходилось раскаиваться».

до времени ладил с ней тщательно. Когда же разгорелась первая турецко-русская война Екатерины II (1768—1774) и когда турецкий флот был сожжен невдалеке от о-ва Хиоса при Чешме («Чесме», 1770), этот владетель Акки шейх Дахир, в союзе с мятежным главою египетских мамлюков Али-беем, счел момент удобным для освобождения себя и всей Сирии от турецкого ига именно при помощи русской эскадры.

Ливанское княжество опасалось присоединиться к антиосманской коалиции, тем более что между эмирами Шхэбами шла тогда междоусобная борьба за власть над Ливаном. По приглашению шейха Дахира русская эскадра помогла ему бомбардировкой с моря разбить крупные турецкие силы у Сайды (1772), а затем занялась жестокою бомбардировкою и осадой ливанского порта Бейрута. Со стороны Дамаска были посланы на выручку Бейрута турецкие войска, во главе со свирепым босняком-мусульманином Ахмедом Джаззаром. Борьба за Бейрут оказалась длительной. Вплоть до заключения между Турцией и правительством Екатерины II Кучук-Кайнарджийского мира 1774 г. несчастный город, как и горная область Ливана по пути из Дамаска в Бейрут, подвергались беспрестанному жестокому разгрому и грабежу от всех враждующих и проходящих противников; при этом христиане-«московы», хотя способны были с благочестивым парадом принять участие в похоронах православного бейрутского иерея [129], не хуже Джаззара грабили в Бейруте имущество не только мусульман, но и христиан, «унося на свои корабли все легкое по весу, но дорогое по цене» и налагая тяжелую контрибуцию на христианский Ливан [130]. Кучук-Кайнарджийский мир развязал руки османской Порте и Джаззару. Неприступная Акка шейха Дахира была взята изменою, сам Дахир — убит (1775). Владетелем и Акки, и значительной части Сирии надолго сделался тиран-самодур Ахмед-бей Джаззар, с титулом «везир». В сферу его влияния вошло также Ливанское княжество Шхэбов с портом Бейрут. В Бейруте Джаззар посадил своего представителя для заведования таможней и всей казенной отчетностью города (по взносам, причитающимся для отправки в Стамбул). Сборщик был православный христианин и лично честный человек: но, согласно с общеустановленными вымогательскими турецкими нравами, бейрутинцы при этом были обречены на всякие незаконные поборы для удовлетворения денежных аппетитов Джаззара. Мусульмане и православные христиане, по-видимому, меньше страдали, чем марониты и другие сторонники католического Запада [131].

---

[129] *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* пер. Крымского, стр. 88.

[130] Там же, стр. 65, 67—69.

[131] В источниках маронитских и униатских Джаззар очерчен как изверг и враг христиан, а в источниках православных он — справедливый правитель, не покушающийся на ничьи религиозные убеждения (см. по моему русскому

Сильное разрушение зданий Бейрута во время русско-турецкой войны 1768—1774 гг., соединенное с грабежами, и последовавшее систематическое обирательское разорение (маронитов в особенности) со стороны Джаззара отразились на дальнейшем общем значении города крайне невыгодно. Раньше, пока еще не исчезло в нем непосредственное эмирское правление, Бейрут у сирийцев считался городом, «где существует свобода и спокойствие и есть возможность заниматься [духовною, правда] наукою», и противопоставлялся более северному порту Триполи, «где утвердилось беспокойное турецкое правление»[132]. У французских дипломатов, состоявших при Высокой Порте, Бейрут раньше слыл за «маронитский Париж в миниатюре»[133]. А в 1780-х годах, когда Вольней незадолго до великой французской революции путешествовал по Сирии и внимательно обследовал ее состояние, он (1783—1785) мог насчитать в Бейруте, словно в захолустном городке, всего уж каких-нибудь 6000 жителей[134]. И это еще не был худший момент в экономической жизни Бейрута. При Вольнее (1783—1785) истощение Бейрута было значительно меньшим, чем четыре года спустя, когда присланные от Джаззара агенты, «ужасного вида и крайне жестокого характера», ввели в городе систему самого беспощадного правежа, с пытками[135]. Оскудение и превращение Бейрута в провинциальный городок тянулось еще очень долго после Вольнея.

Но Горный Ливан оставался страною, наименее пострадавшей от всех передряг второй половины XVIII в. Тот же Вольней подчеркивает не уменьшение, а прогрессивное увеличение ливанского населения и его густоту, которая была не ниже, «чем в лучших провинциях Франции»[136]. Причина, по мнению Вольнея, заключалась «в том луче свободы, который сверкает на Ливане. В противность прочим турецкоподданным областям, на Ливане всякий чувствует себя спокойным за свою собственность и за свою жизнь. Крестьянин, конечно, и тут живет не богаче,

изложению *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* стр. 75, 79, 81). Оценку православного сборщика см., например, на стр. 89. Дамуазо в 1820 г. записал со слов драгомана французского консульства в Акке полную анекдотов историю Джаззара, и оказывается, что жестокость Джаззара имела последствием водворение мельчайшей честности среди рыночных торговцев и исчезновение разбойников на дорогах (см. Damoiseau, *Voyage en Syrie,* стр. 43—44, 58).

[132] Это слова одного из претендентов на бейрутскую православную митрополичью кафедру, сказанные в Дамаске перед патриархом в начале 1770-х годов (см. по моему русскому изложению *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* стр. 88).

[133] «Le petit Paris des Maronites» — выражение графа Сен-При (Priest), который приехал посланником в Турцию в 1768 г.

[134] Volney, *Voyage,* t. II, стр. 82. Впрочем, тогда в Триполи и в Сайде Вольней насчитал жителей еще меньше: 5000 (стр. 69, 99), между тем как в Иерусалиме 12 000 (стр. 179), а в Дамаске чуть ли не 80 000 (стр. 151), очень гадательно, однако.

[135] *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* пер. Крымского, стр. 89.

[136] Volney, *Voyage,* t. I, стр. 459—460.

чем вообще где-либо[137], но он пользуется спокойствием». Возрастало ливанское население, по замечанию Вольнея, еще оттого, что сюда, в вольные горы, ради безопасности «переселяется изо дня в день множество христианских семейств из других турецких областей»[138]. Таким образом Ливан оказывался тогда, в 1783—1785 гг., густонаселенным, в то время как остальная Сирия в результате трехсотлетнего османского владычества сильно обезлюдела[139]. Даже в горах Касравана, в ливанской местности без особых естественных преимуществ, можно было насчитать, как сделал Вольней, слишком вдвое больше жителей, чем в Палестине[140]. А в других ливанских округах заселенность указана у Вольнея даже более сильная.

Отметил Вольней и общеизвестное тяготение Ливана к западноевропейской культуре, в частности к французской, которая тогда, в XVIII в., могла считаться самой блестящей и первенствующей во всем мире. При сравнительно сохранившемся экономическом благосостоянии Ливана конца XVIII в. такое тяготение могло бы привести к немаловажным культурным последствиям для арабов, если бы оно вдруг с политической точки зрения не сделалось одиозным для Турции и для всесильного ее представителя-хозяина в Сирии, грозного аккского паши Джаззара-бея. Два года спустя после того, как Вольней писал о Востоке, вспыхнула Великая Французская революция (1789). Традиционная дружба между Турцией и Францией сразу же несколько пошатнулась, а в конце столетия генерал Бонапарт, будущий Наполеон, для лучшей борьбы с Англией счел нужным предпринять завоевание Египта и Сирии. Эта знаменитая «египетская экспедиция» 1798—1801 гг. окончилась, как известно, неудачей для Франции; но все же в Египте Бонапарт мог похвалиться некоторыми блестящими сражениями, мог вблизи пирамид эффектно бросить удачное, крылатое слово о «четырех тысячелетиях, глядевших на французских солдат с вершин пирамид». В Сирии, точнее в Палестине у укрепленной Акки, с ее неукротимым пашою Джаззаром, Бонапарт лавров не пожал. Осада ее тянулась безрезультатно более двух месяцев, с моря обстреливала французский лагерь английская эскадра, болезни косили французских воинов,— и Бонапарт удалился ни с чем (1799). Ливанский эмир Башир II Шхэб (1790—1840) осторожно соблюдал нейтралитет и не поддавался на Бонапартовы приглашения примкнуть к нему; однако в глазах такого мстительного самодура, каким был Джаззар, самый нейтрали-

---

[137] «Pas plus aisé qu'ailleurs», там же, т. I, стр. 460.

[138] См. у Вольнея: *Voyage*, t. I, стр. 461.

[139] Высчитывают (без особой, впрочем, точности), что в течение XVI — начала XIX в. цифра населения Сирии и Палестины уменьшилась втрое. Ср. Базили, *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 145.

[140] Volney, *Voyage*, t. I, стр. 417; t. II, стр. 229. В Касраване по его подсчету 115 000 жителей, в Палестине 50 000.

тет являлся политическим преступлением. Джаззар заставил эмира Башира уйти в изгнание, и только благодаря врагам Франции англичанам, с которыми эмир должен был вступить в политическую дружбу, ему удалось возвратиться назад в свой Ливан. Лютый Джаззар вскоре умер (1804), но Баширу долго еще приходилось считаться с подозрительными настроениями турецких пашей Дамаска, орудовавших Сирией после Джаззара, и тактично избегать всяких таких отношений с Западом, какие могли бы бросить на него политическую тень.

Тем временем эру арабского национального возрождения в европейском духе открыл после ухода французских войск Египет, которому удалось совсем избавиться от турецкого правления и свободно приступить к реформированию своей отсталой жизни.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Возрождение Египта после Бонапартовой экспедиции 1798—1801 гг. под управлением властелина-реформатора Мухаммеда Алия (1805—1848) и возникновение новой арабской литературы в Египте, с новым содержанием

I

Бесчинства мамлюкских беев в Египте в конце XVIII в. и вызванная ими египетская экспедиция Бонапарта 1798—1801 гг. <1>. *Исламофильские прокламации Бонапарта и предпринятые им реформы в Египте. Некоторая часть ученых шейхов Азхара отнеслась к принесенной французской культуре с почтением; писатель-филолог Аттар, историки Шаркавий и Джабартий. Уход французов-оккупантов; отъезд с ними во Францию Мих. Саббага и Э. Боктора. Задачу реформировать Египет успешно берет на себя чужак Мухаммед Алий (1805—1848)*

Турки в XVI в., отнявши Египет у мамлюкских султанов, не уничтожили всего мамлюкского уклада страны. Пожалуй, они поставили над Египтом османского наместника — пашу; но в качестве правителей отдельных 24 египетских округов турки сохранили мамлюкских начальников — беев. Эти беи в XVII—XVIII вв. постепенно приобретали все большую и большую самостоятельность, а во второй половине XVIII в., когда шла первая русско-турецкая война императрицы Екатерины II

<[1] Экспедиция Бонапарта была вызвана стремлением французского буржуазно-республиканского правительства Директории захватить новую колонию (и возместить потери, понесенные Францией в Семилетней войне). Предполагалось, в частности, направить туда французских переселенцев, особенно беспокойные элементы, выбитые из колеи революционными потрясениями. Далее, Франция стремилась нанести удар по позициям Англии (с которой она вела войну) в Восточном Средиземноморье и, возможно, проложить путь в Индию. Задачи экспедиции были захватнические, колонизаторские. Лишь в качестве предлога были использованы отдельные акты произвола мамлюкских феодалов в отношении французских купцов в Египте. Экспедиция встретила упорное сопротивление египетского народа, что было важнейшей причиной ее неудачи (в сочетании с морской победой Англии при Абукире и потерей надежной связи между Францией и французскими войсками в Египте). — *А. Г.*>

(1768—1774), мы уже видели попытку мамлюкского главы Али-бея (1771) обратить Египет в самостоятельное султанство. Попытка не удалась, но феодальная самостоятельность удельных 24 беев сохранилась. Они, помещики, продолжали истощать крестьянство, а двое их главарей к концу столетия принялись чинить бесцеремонные насилия интересам иностранцев, в частности французов, нарушая заключенный в Стамбуле договор 1785 г., по которому французские купцы получили право перевозить через Египет свои товары к Красному морю. Эти мамлюкские насилия послужили одним из внешних поводов для Франции снарядить египетскую экспедицию 1798 г. под главным командованием Бонапарта, будущего императора Наполеона I, и продержать Египет в оккупации около трех лет (1798—1801). Главным же, внутренним, мотивом завоевать Египет для Франции было, как известно, желание иметь выгодную точку опоры для борьбы с Англией.

Когда Бонапарт летом 1798 г. высадился с войском в Александрии, он выпустил на арабском языке воззвание к египетскому населению в набожном мусульманском стиле с призывом свергнуть с себя иго своих угнетателей мамлюков — «Во имя бога милосердного, милостивого!» — гласило Бонапартово воззвание: «Нет бога кроме Аллаха! Настал долгожданный для всех момент покарать беев. Египтяне! если беи будут вам говорить, что французы пришли разрушить вашу религию, не верьте этой лживой выдумке. Отвечайте этим лицемерам, что французы пришли восстановить права несчастных, захваченные насильниками-беями. Французы, чтя высшее существо, уважают Пророка и его божественный Коран. Перед богом все люди равны, а между собою различаются они только дарованиями и знаниями, и если управлять будут люди умные и выдающиеся, то наступит счастье и безопасность» [2]. Вскоре Египет, под управлением оккупантов-французов, увидел на деле проводимое ими «равенство» всех перед законом, увидел и много кое-чего другого: силу европейской техники, военной нагляднее всего, типографию, газеты [3], школы в новом духе. Видели египтяне, что Бонапарт и учрежденная им специальная комиссия занялись даже обследованием Суэцкого перешейка с целью обсудить возможности для проведения канала через Суэц.

Предупредительность Бонапарта по отношению к представителям мусульманской науки, шейхам-схоластикам духовной академии при мечети Азхар, не помогла ему снискать их рас-

---

[2] Текст этого Бонапартова воззвания к мусульманам Египта издан в *Correspondance*, (стр. 255) и обыкновенно воспроизводится в историях Наполеона.

[3] Одна — «Le Courrier d'Egypte», другая — «La Décade Egyptienne». Намечалось издание газетки-листка и на арабском языке: «Танбих» под редакцией Исма'ила Хашшаба (Джабарти, *'Аджа'иб ал-асар*, IV, 238 и сл.; об этом авторе — см. ниже).

положение. Когда три месяца спустя после французского завоевания вспыхнуло в Египте восстание, очагом его оказался клерикальный Азхар. Не все, однако, азхарцы отнеслись к французам с ненавистной враждою; иные готовы были действовать примирительно. Таким был, например, председатель судебной палаты во время французской оккупации богослов-правовед азхарец Абдаллах Шаркавий (1737—1812), известный, кстати сказать, и своею историею Египта, в которую включено повествование также о бонапартовской экспедиции[4]. Поучительно отношение другого выдающегося азхарца-филолога Хасана Аттара (1766—1834), которому впоследствии пришлось оказаться в Египте очень ответственным прогрессивным литературным деятелем[5]; Аттар при начале французского вторжения бежал из Каира в глубину юга, но когда в Каире установилась мирная жизнь, шейх Х. Аттар вернулся и сблизился с французами, чтобы почерпнуть от них европейские знания. Не менее поучительно читать страницы о французской оккупации в истории XVIII — начала XIX в., которую написал очень интеллигентный и наблюдательный историк шейх Абдаррахман Джабартий (1754—1822), обласканный Бонапартом и высоко уважавшийся другими представителями французского командования в Каире[6]; Джабартий с замечательною выразительностью высказывает то глубокое впечатление, которое произвела на него научная оснащенность пришельцев-французов, в том числе и полеты воздушных «кораблей» (т. е. аэростатов) и печатание книг, равно как хорошо поставленное у них справедливое судопроизводство[7]. В том же духе составлены особые записки или журнал «Музхир» Джабартия, где обрисован Каир во время пребывания в нем французов-оккупантов[8]. Интеллигентных

[4] Египетская история Шаркавия под заглавием *Тухфат ан-назирин* — «Гостинец наблюдательных людей» издана в Булаке в 1296/1879 г. и в Каире в 1300/1883 г. (на полях Мас'уди). О прочих трудах Шаркавия, с перечнем сохранившихся рукописей, см. GAL, II, стр. 479—480.

[5] Об Аттаре будет еще речь ниже.

[6] Египетская история Джабартия *'Аджа'иб ал-асар* издана в 4 т. в Каире (1297/1880), и вскоре издан (без окончания, однако) ее французский перевод (Каир, 1888—1894), сделанный сообща четырьмя учеными египтянами; тут и биография автора. В GAL, II (стр. 480) почему-то совершенно опущена биография Джабартия, не указан даже год его рождения и дан сомнительный год смерти; очевидно, поэтому Хюар, пересказывая Брокельмана в своей *Littérature arabe*, счел нужным сообщить читателям важнейшие сведения о жизни Джабартия, которую он датирует 1756—1825 гг. (стр. 415—416). Подробнее и надежнее — Macdonald, *al-Djabarti*.

<О труде Джабарти *'Аджа'иб ал-асар*, его рукописях, изданиях и истории изучения, а также о дате смерти автора (конец 1825 или начало 1826 г.) см. вводные статьи переводчиков к русскому изданию: Джабарти, *'Аджа'иб ал-асар*, III, пер. Фильштинского; IV, пер. Кильберг. Библиография там же в сносках и в статье Ayalon, *al-Djabarti*.>

[7] Джабарти, *'Аджа'иб ал-асар*, III, стр. 32—37 и 117.

[8] *Музхир* Джабартия переведен с рукописи под заглавием «Journal» А. Карденом (Париж, 1838), драгоманом французского генерального консульства в Александрии. Гораздо раньше издан турецкий перевод (Стамбул,

египтян, которые в повседневном общении с французскими завоевателями успели наглядно понять несомненное преимущество западных научных достижений, оказалось во время Бонапартовой экспедиции, конечно, немало. Большое количество ученых, сопровождавших экспедицию, тоже не могло не импонировать туземцам.

В конце концов, как знаем, сперва Бонапарт, потом его войско (1801) должны были распроститься с Египтом. Эвакуируя его, они увезли с собою те научные материалы, которые сумели собрать здесь (в частности драгоценные данные к чтению староегипетских иероглифов и пониманию величавой истории древнего Египта по иероглифическим первоисточникам). Заодно прихватили с собою и рьяных своих доброжелателей, христиан-арабов, которые могли бы после отъезда французов ждать для себя репрессии от турецкой власти за свою верную службу Франции[9]. У тех, кто остался, память о трехлетнем пребывании французов в стране и о мощной французской культуре, разумеется, не могла сразу изгладиться после их отъезда. Но она рисковала раньше или позже остаться тусклым воспоминанием, если бы не нашелся умный и энергичный человек-вояка, которому удалось из народной гущи выбиться в государственные люди и исполнить все то, что предначертывал Бонапарт для Египта: уничтожить феодалов, дать Египту свободу от турков под управлением собственной династии («хедивской», как она потом звалась), произвести реформу войска, завести свои фабрики усовершенствованного оружия и амуниции, реформировать полицию, финансовое управление, ввести специальные технические школы европейского качества, организовать отправку талантливейшей египетской молодежи во Францию для обучения знаниям, завести типографию, газету, начать подготовительные исследования по прорытию Суэцкого канала, вообще поставить Египет на передовое место не только арабского, но и целого мусульманского мира.

Таким государем-реформатором, «возродителем Египта», явился Мухаммед Алий (1805—1848). Современником его был турецкий султан Махмуд II (1808—1839), тоже государь-

---

1217/1802). В приложении к своему переводу «Journal d'Abdurrahman Gabarti» А. Карден дал, с рукописи, перевод также «Précis de l'occupation française» ливанца Николая ибн Юсуфа Турка (род. в 1763 г., ум. в 1828 г.), которого тайно от турков и Джаззара выслал в Египет осторожный ливанский эмир Башир Шхэб с целью быть в курсе всех французских предприятий и успехов или неуспехов. Николай Турк был учителем и поэтом в доме князя Башира. По случаю завоевания Египта он даже составил оду, не ограничиваясь деловыми записями. Мы с ним еще встретимся (в восьмой главе, среди писателей Сирии).

[9] В числе отъехавших тогда из Египта во Францию находились и два литератора, сириец Михаил Саббаг и копт Элиос Боктор, которые уж и остались во Франции. На их заграничной литературной деятельности мы ниже остановимся в особой главе (шестой), посвященной арабской литературе ранней эмиграции XIX в.

реформатор; но Мухаммед Алий, человек твердой воли, был много решительнее в реформах, чем неуравновешенный султан Махмуд II. После чуть не полувекового правления Мухаммеда Алия и шестилетней реакции его преемника Аббаса I (1848—1854) довершили дело Мухаммеда Алия Са'ид (1854—1863) и, с новым приливом энергии, Исма'ил (1863—1879). Еще до наступления английской оккупации (1882) руководящие сферы Египта не без самодовольства повторяли: «Египет та же Европа» [10].

II

Мухаммед Алий — паша Египта (1805). Истребление мамлюкских беев (1811). Обогащение государственных финансов захватом имений бейских и мечетных. Победы над ваххабитами в Аравии 1811—1817 гг. и распространение власти Египта также в Судане. Почти десять лет египетского владычества в Палестине и Сирии — 1831—1841 гг. Европа, без участия Франции, спасает султанскую Турцию (1840—1841), но зато заставляет султана утвердить наследственные права Мухаммеда Алия на Египет с Суданом (1841). Успехи европеизации в Египте с помощью приглашенных французских специалистов; фабрики, заводы, мастерские; советник Клот-бей, глава врачебной части. Государственная типография (1821). Первая арабская газета (1828). Личности редакторов: азхарский филолог Аттар, азхарец поэт Шихабаддин. Начало филологической карьеры Дасукия в политехнической «Школе инженеров» (основана в 1816 г.). Сеть дру-

---

[10] Литература о Мухаммеде Алии огромна. Из арабских работ значение первоисточника имеет лишь Джабартий, изложивший, впрочем, только начальные годы правления Мухаммеда Алия и крайне строго к нему отнесшийся. Из европейцев очень осведомленными являются Clot-bey (*Aperçu*; русск. пер. Клот-бей, *Египет*) и Laorty (*L'Égypte*), проникнутые, особенно Клот-бей, симпатиею к реформатору. Менее доброжелательные немец-князь Pückler-Muscau (*Aus Mehmed Ali's Reich*) и австрийский граф Prokesch-Osten (*Mehmed-Ali*; раньше были изданы его *Erinnerungen*). Архивные материалы из дипломатических донесений монографически издаются с 1920-х годов в Каире в трудах «Société de géographie». С ними мог уже считаться Dodwell (*The founder*). Значительная библиография указана Крамерсом в EI, III, стр. 737—738, но самая статья Крамерса, биография *Muhammed Ali Pasha* (734—738) суха и скудна и не затрагивает культурных отношений.

<Литература о Египте конца XVIII — начала XIX в. и о Мухаммеде Али продолжает разрастаться. Соответствующие части труда Джабарти теперь доступны на русском языке (см. выше, прим. 6). См. также: Луцкий, *Новая история*, гл. II—III; Иванов, *Аграрная политика Мухаммеда Али*; работы Абдаррахмана ар-Рафи'и по-арабски; Huseyn Efendi, *Ottoman Egypt*; Herald, *Bonaparte in Egypt*; Munier, *Tables de la Description de l'Egypte*; Rivlin, *The Agricultural Policy of Muhammad Ali*. Перечень статей см. Pearson, *Index Islamicus*, стр. 485—488.>

гих специальных школ. Переводческое «училище языков», необходимое и для изготовления учебников и вспомогательных руководств европейского уровня. Отправление (с 1826 г.) молодых египтян в Париж для научного совершенствования; офранцуженный мулла Рифа'а; ученик Араго астроном-геодезист Фалакий; начало карьеры топографа-историка Алия Мубарака (1844). Вражда одной части клерикальной мусульманской интеллигенции к реформаторской деятельности Мухаммеда Алия, и полное содействие ему со стороны более дальновидных ученых церковников

По своему происхождению Мухаммед Алий был, наверное, албанец, из самой заурядной семьи. Родился он (1769) не в своей Албании, а в прибрежной Македонии, в порте Кавале (в заливе, недалеко от Афона), и родным его языком был турецкий. В детстве мальчик не научился даже читать, и его позже обнаружившееся уважение к европейской науке — результат не образования, которого он не получил, а инстинктивного чутья и природного ума; впрочем, еще во время жизни в родной Кавале юноша наслушался всяких чудес о Франции от какого-то monsieur Léon'a, или Lyons'a, друга их семьи, негоцианта, и его рассказы производили на воображение юноши немалое впечатление [11]. В Египет попал Мухаммед Алий в 1799 г. в составе албанского отряда той турецкой армии, которая выслана была против вторгшегося Бонапарта. Здесь он и остался, во главе албанцев, выдвинулся в междоусобных смутах между представителями османской власти и главарями мамлюкских беев и в 1805 г. оказался уж правителем Египта. В следующем году его признала Высокая Порта, и он тотчас приступил к преобразованиям в Египте, прежде всего административным и хозяйственным, чтобы иметь деньги для реформ. Непреклонность в достижении цели, граничащая с деспотическим самовластием, не покидала его до конца жизни.

На пути его земельной политики стояли преградою мамлюкские беи-феодалы, главы которых к тому же ориентировались во внешней политике на Англию, тогда как у Мухаммеда Алия устанавливались хорошие отношения с недавними оккупантами Египта, французами и их императором Наполеоном. Мухаммед Алий далеко не чуждался коварства, стараясь, впрочем, ханжески обелять свою совесть. В 1811 г. после усердной молитвы богу в течение целой ночи и после «беседы со своей совестью» он дружелюбно пригласил мамлюкских беев и их сподручных на пир во дворе каирской крепости-замка, между наружной и

[11] Мармье в 1846 г. лично слушал подробный рассказ самого Мухаммеда Алия об этом замечательном négociant français m-r Lyons <«французском негоцианте г-не Лионе»> и печатно опубликовал свою беседу с властелином Египта: Marmier, *Du Rhin au Nil*, t. 2, стр. 438—440.

внутренней стеною. По окончании пира Мухаммед Алий ладошами дал сигнал, и гости, стесненные в узком проходе двора между первою и второю крепостною оградою, числом не то 300, не то до 500 человек, были перестреляны верными албанцами [12]; затем последовало беспощадное искоренение мамлюков в провинции. Кровавое событие снискало мировую славу. Вспоминали русского Петра Великого и истребление стрельцов. Известный французский художник-баталист Орас Верне, возвеличивший своими картинами знаменитые битвы Наполеона, сфантазировал также «батальную» картину «Истребление мамлюков». К этому художественному произведению Мухаммед Алий впоследствии добродушно сообщил строго-дельные поправки.— «Мне передали,— говорил он в дружеской беседе одному генеральному консулу,— что великий французский живописец изобразил меня сидящим на софе; правая моя рука лежит на голове льва, а я спокойно смотрю из дворцового окна на истребление мамлюков. Но ведь у меня никогда не было живого льва. И ни одно окно той дворцовой залы, в которой я находился, не выходит на двор крепости, где происходила расправа» [13]... Делец Мухаммед Алий вовсе не хотел, чтобы в изобразительную историю вошло с неточными подробностями то вполне почтенное и важное в его государственной жизни событие, к совершению которого он целую ночь благочестиво подготовлялся горячими молитвами и (его выражение) «беседами со своею совестью».

Земельные владения истребленных мамлюков-помещиков перешли преимущественно в казну. Мухаммед Алий не постеснялся наложить руку и на вакуфные (церковные) имения [14]. Сосредоточивши в своих руках огромный земельный

---

[12] Джабарти, *ʻАджа'иб ал-асар,* под 1226/1811 г., IV, ст. 127. Симпатия летописца на стороне беев, а не их истребителя. Топографию места расправы по осмотру двадцатью годами позже см.: Мармон, *Путешествие,* т. 3, стр. 229—233.

[13] David, *Souvenirs d'un voyage,* стр. 39. Оттуда — у бар. Карра де Во: *Les penseurs,* t. V, стр. 227.

[14] Джабарти, *ʻАджа'иб ал-асар,* IV, стр. 153 (в месяце зу-л-хиддже 1227/1812 г.). <Мухаммед Али провел в Египте в 1808—1814 гг. аграрную реформу, которая привела к экспроприации поместий мамлюкских беев, изъятию (за номинальную компенсацию) основной части имений мультазимов (откупщиков-помещиков) и переходу общественных вакфов (аукаф хайрийа) под контроль государства. Эта реформа имела прогрессивный характер, положила конец социальному влиянию мамлюкских феодалов — главной опоры крайней реакции и феодальной анархии. Сосредоточение при Мухаммеде Али почти всего земельного фонда в руках нового абсолютистского государства (при наделении феллахов участками земли размером в 2—5 федданов в пользование) было шагом вперед, сопровождалось крупными ирригационными работами, расширением площади под обработкой, введением новых культур (особенно хлопчатника) и т. д. Конечно, преобразования Мухаммеда Али были социально ограниченными, не ликвидировали феодально-крепостнических порядков, однако их нельзя рассматривать как «захват», «грабеж» и т. п. — *А. Г.*>

фонд, Мухаммед Алий мог с успехом производить земледельческо-торговые операции, в высшей степени выгодные для казны и по существу почти монопольные. Европа в 1816—1817 гг. была постигнута неурожаем. Европейские купцы кинулись закупать пшеницу в Египте, и казна Мухаммеда Алия заработала на дороговизне крупнейшие суммы, тем более что податные взносы крестьян Египта, по требованию правителя, поступали в казну тоже натурою, зерном, а не деньгами; так как экспортная хлебная торговля явилась правительственной монополией, то цены при отсутствии торговой конкуренции Мухаммед Алий мог устанавливать самые высокие. Выгодное дело вышло и с хлопком. При содействии Жюмеля, французского купца из Лиона, Мухаммед Алий вместо прежнего, более низкого сорта египетского хлопчатника ввел в Египте культуру высокосортного хлопчатника бразильского, так называемого пернамбуко, и на этот высококачественный «египетский хлопок» набросились купцы французские (из Марселя), итальянские, английские. Доходы от этих заграничных операций и сверх того прямые и косвенные обложения своих подданных в изобилии давали Мухаммеду Алию капитал, необходимый и для войны и для государственных реформ.

Воевать пришлось ему немало. Неараб по происхождению, он в своей политике фактически проводил идею панарабизма и стремился сосредоточить под своею властью по возможности все арабские земли.

Менее всего могли простираться его замыслы на Северную Африку (Триполи, Тунис, Алжир), где пришлось бы столкнуться со встречными завоевательными стремлениями дружественной Египту Франции. Естественнее было устремление к востоку, на Аравийский полуостров, и к югу от Египта, в Судан. В священных городах Аравии Мекке и Медине успели в начале XIX в. укрепиться еретики — ваххабиты.

По предложению Порты туда успешно двинулись египетские обученные войска немедленно после истребления мамлюков, и в течение 1811—1817 гг. ваххабиты были не только изгнаны из Хиджаза, но разбиты даже в своей внутренней Аравии, Неджде; вел дело энергичный и талантливый, он же и образованный, сын Мухаммеда Алия Ибрахим-паша. Предприняты были экспедиции в Южную Аравию, Йемен. В связи с этими аравийскими успехами развернуто было военное движение из Южного Египта еще далее на юг, вверх по Нилу, в Судан (основание Хартума на Ниле в 1822 г.), а оттуда к южным портам Красного моря, противоположным Йемену (Савакин, Масова у Абиссинии).

Настала очередь Палестины и Сирии.

Порта, в награду за помощь Египта в деле усмирения греческого восстания 1820-х годов, обещала предоставить Мухаммеду Алию управление соседней с Египтом Сирией,— и не

исполнила своего обещания. Ибрахим-паша, воспользовавшись пограничными прибрежно-палестинскими инцидентами, двинулся в 1831 г. в Палестину и Сирию, прошел всю страну к северу, вступил в Малую Азию; при Конье высланное султанское войско было им совершенно разбито и уничтожено (декабрь 1832 г.). Вмешались державы, в том числе Россия Николая I, который, разгромивши Турцию в недавней войне 1828—1829 гг., все же считал, что этому «больному человеку», т. е. немощной Османской империи, надо оказывать известную поддержку со стороны. Путем дипломатических представлений Европы движение египтян на Константинополь было приостановлено. Но управление Сирии все же осталось в руках победоносного Ибрахима-паши, и он немедленно начал производить здесь реформы в египетском духе, между прочим, провозгласивши уравнение христиан в правах с мусульманами. Через шесть лет опять начались трения между Портой и Мухаммедом Алием из-за его стремления присоединить к своему, очевидно, намеченному всеарабскому государству также Ирак, или тигро-евфратскую Месопотамию. Стремление это было крайне неприятно и для Англии, которая пользовалась Месопотамией как сухим путем в Индию; как раз тогда же английские офицеры производили там, на следах древней Ассирии, и свои топографические исследования. Турецкая армия, выступившая против египетской армии Ибрахима-паши, имела с ним решительное столкновение в Северной Сирии, между Халебом и р. Евфратом у г. Нисыба («Низиба», в европейском выговоре), и была наголову разбита 24 июня 1839 г. А на море турецкий флот пришел в Александрию и передался на сторону Мухаммеда Алия. Со стороны Франции Мухаммед Алий мог тогда ожидать самого доброжелательного отношения, если бы предпринял дальнейшие решительные шаги против Османской империи. Но вторично Турцию спасли Англия и Россия, с участием Австрии и Пруссии. По заключенному в Лондоне, тайно от Франции, соглашению 5 июля 1840 г. между этими четырьмя державами был поставлен Ибрахиму-паше ультиматум — немедленно уйти из Сирии; а когда Ибрахим замедлил, соединенный флот начал военные действия у берегов Сирии и Палестины. Под давлением этих европейцев Ибрахим должен был очистить страну, которою он управлял более девяти лет, и удалиться в Египет к отцу.

Но зато новый турецкий султан, молодой Абдул-Маджид, фирманом от 13 февраля 1841 г. утвердил «вице-королевскую» власть Мухаммеда Алия над Египтом (расширенным до границ Абиссинии) как наследственную в его династии, при условии уплаты султану, как верховному сюзерену, годичной дани в количестве $^1/_3$ доходов страны. С тех пор у Высокой Порты отнималось всякое юридическое право (реальной возможности и так не было) вмешиваться во внутреннее управление и реформы «вице-короля».

Для проведения реформ Мухаммед Алий, подобно русскому преобразователю Петру Великому, широко пользовался услугами приглашенных европейцев, французов на первом плане. Так же, как русский Петр, он во внутренней администрации не любил предоставлять должности чужакам; но там, где требовались знания европейских специалистов, европейцы занимали почетное место. Для некоторых из них Египет сделался второй родиной. Организацию войска по европейскому методу успешно проводил (с 1816 г.) полковник Сев (Sève), француз-офицер наполеоновских войн; принявши мусульманство, он стал титуловаться «Сулейман-бей»[15]. Ружейные мастерские в Каире и литейный завод для пушек новейшей техники — тоже дело французов[16]. Верфи в Александрии для постройки флота, чтобы больше не заказывать судов во Франции, Италии и в Бомбее, созданы были под управлением европейцев, французов ли (замечателен энергиею был de Cérisy)[17], итальянцев ли[18]. Врачебную часть в Египте, больницы, госпитали, школы, аптеки и т. п., хорошо поставил и с 1822 г. все время ею ведал упоминавшийся у нас уж много раз ученый врач Кло-бей (обычно произносят: Клот-бей, A. B. Clot, 1798—1868)[19]. Клот-бей пользовался большим расположением Мухаммеда Алия, часто

[15] Русскую читающую публику он особенно интересовал своим переходом в ислам. См. две статьи в «Вестнике Европы» 1820-х годов: «Ренегат Солиман-бей» и «Сев, нынешний Солиман-бей». Но, конечно, русские могли с неменьшим интересом прочитать и солидную похвальную характеристику Сева, вышедшую из-под авторитетного пера маршала Мармона, который в 1834 г. во время личного пребывания в Египте ближе присмотрелся к египетской военно-реформаторской деятельности своего бывшего сотоварища, «старого солдата Наполеоновской армии» (см. русский перевод: Мармон, *Путешествие*, т. 3, стр. 211—219, 238—242).

[16] Под управлением, однако, европейски-образованного туземца, «могучей административной головы», по характеристике маршала Мармона (*Путешествие*, т. 3, стр. 233). Ружейные фабрики маршал, знаток дела, определяет после осмотра первой из них: «Фабрика так хороша, так прекрасна, и производство ее идет так экономно, что ее можно сравнить с лучшими французскими фабриками» (там же, стр. 232). «Все три фабрики (в Каире) выделывают ежегодно 36 000 ружей и сколько требуется пистолетов и белого оружия» (там же, стр. 233). О литейном заводе: «Нельзя увидеть ничего лучшего в этом роде» (там же, стр. 245—246, детальное описание).

[17] Подробно у очевидца Мармона: *Путешествие*, т. 3, стр. 139—153.

[18] Sammarco, *La marina egiziana* (1931, на основании дипломатических архивов).

[19] Подробное описание военно-медицинского института с клиниками-госпиталем (первоосновою) и ботаническим садом в Абу-Заʻбале (осн. в 1827 г.) в шести льё от Каира и картину преподавания в нем (чуть ли не для 400 стипендиатов) можно найти, например, у того же маршала Мармона в 1834 г. (см. *Путешествие*, т. 3, стр. 248—260). В глазах Мармона 36-летний Клот-бей являлся «гениальным умом», который «больше всякого другого будет причислен к преобразователям Египта» (стр. 254). Мармон проницательно подчеркнул общественное значение устроенной здесь школы образованных повивальных бабок (с контингентом из купленных абиссинских невольниц), которые все «не только приобрели в два года медицинские познания, но и выучились книжному арабскому языку и пишут на нем правильно и красиво» (стр. 253). Так появились первые (покамест скромного уровня) женщины-врачи

бывал у него доверенным советником в деле реформ и смотрел на Египет, как на свою родную страну. Не раз у нас цитированное двухтомное *Aperçu* Клота-бея, т. е. всестороннее, хорошо осведомленное описание тогдашнего Египта (Брюссель, 1840), необходимое для всякого исследователя эпохи Мухаммеда Алия, напечатано было еще при жизни основателя хедивской династии [20], а полная история — «Мухаммед Алий, вице-король Египта» (1862),— обработана была уже при сыне вице-короля, Са'иде [21]. С такими своими сподвижниками-европейцами, равно как с иностранными консулами, Мухаммед Алий очень любил проводить время в беседе и отличался чрезвычайной простотою и мягкой обходительностью. Мягкость эта представляла собою порядочный контраст к той железно-деспотической непреклонности, с которою этот сильный характером человек палочно подгонял свою страну к прогрессу и к намеченному будущему счастью. В этих случаях невольно можно было вспомнить приветливое, задушевное обращение с иностранцами-сподвижниками у крутого русского преобразователя царя Петра параллельно с пресловутой дубинкой в руках для проштрафившихся подданных.

С помощью европейцев заведена была в 1821 г. и государственная типография в Булаке под Каиром, но орудование ею быстро было усвоено природными египтянами; за нею последовало открытие частных типографий в Каире. Служить типография могла, конечно, не только для распространения европейских научно-технических знаний и вообще для правительственных текущих потребностей: она пригодилась и ученым шейхам старинной духовной арабской академии при мечети Азхар, и знатокам старой турецкой науки, и издателям произведений классической арабской да и турецкой письменности. Только в этой булакской типографии и был напечатан в 1250/1834 г. полный, очень объемистый текст знаменитого турецкого комментария босняка Судия XVI в. на *Диван* Хафиза: Цареград, Тегеран и даже Европа не дали до сих пор полного печатного издания Судия. Староарабские произведения издавались обыкновенно лишь по одной какой-нибудь старинной рукописи; но впоследствии египетские издатели прибегали к очень упрощенному спо-

---

в Египте. Потом Абу-За'бальский институт-госпиталь был перенесен в Каир, о чем подробно рассказывает сам Клот-бей в своем *Египте* (ч. 2, гл. 11, § 5); обстоятельный обзор своего врачебного управления в Египте он дает в § 4—6 (там же, ч. 2, стр. 303—345).

[20] Русский перевод А. Краевского «Египет в прежнем и нынешнем своем состоянии»; иногда бывает сокращен, но сокращения несущественны.

[21] Помощником для этой работы служил Клоту-бею один из его учеников, европейски-образованный Мухаммед Осман Д ж а л я л ь, будущий автор замечательных переделок Мольера на новоегипетские нравы, о котором, как о зрелом писателе, будет у нас речь ниже в обзоре литературной жизни Египта уж 1890-х годов.

собу издавать научно своих классиков — при помощи европейского труда; когда какой-нибудь арабский классический автор окажется издан в Европе после критического сличения и анализа различных рукописей, он затем буквально перепечатывается в Булаке или Каире и, благодаря своей дешевизне, сплошь да рядом вытесняет дорогое европейское издание даже среди европейских ориенталистов. Пример — египетское издание всеобщей истории Ибн ал-Асира и биографического словаря его ученика Ибн Халликана XIII в. Важной не технической, а научной должностью при булакской типографии оказалась должность редактора-корректора (*мусаххих, мухаррир*), который должен был заботиться, чтобы издания типографии не печатались плохим малограмотным языком. Обыкновенно эти «корректоры» бывали и редакторами официальной газеты.

Газету, первую на арабском языке (при Бонапарте печатались французские, а «Танбих» был ведь только осведомительный листок), основал Мухаммед Алий в конце 1828 г., и она в полном здравии прожила до наших времен,— самая долголетняя из арабских газет, египетский официоз вроде французского «Moniteur». Название ее — «Ал-Вака'и' ал-мисриййа» — «Египетские Ведомости»[22]. Выходила она, начиная с 20 ноября 1828 г., два-три раза в неделю сперва по-арабски и по-турецки, потом только по-арабски. Президент «Société Asiatique» в Париже, известный профессор-арабист школы живых восточных языков Рено (J. T. Reinaud, 1795—1867), давая в «Journal asiatique», 1831, достаточно подробную осведомительную статью об «Ал-Вака'и' ал-мисриййа»[23], назвал основание этой газеты Мухаммеда Алия явлением, «которое до сих пор не имело еще образца в мусульманских странах». Первым ее редактором был (1828—1832) азхарский шейх-профессор, признанный стилист классической арабской речи Хасан Аттар (род. ок. 1766 г., ум. ок. 1838 г.), тот самый, который при нашествии Бонапартова войска тридцать лет тому назад сперва убежал было из Каира, а потом вернулся и стал учеником французов; свои первые впечатления от них высказал он беллетристически в интересной, живо написанной *макаме*[24]. Оставил Аттар редакторство «Египетских ведомостей» в связи с избранием своим на должность ректора азхарской медресе и через несколько лет умер в высоком духовном звании шейх ал-ислама[25]. Редактирование газеты было передано его сотруднику по газете и ученику по Азхару, мекканцу родом, Мухаммеду Шихабаддину (ок. 1796—

---

[22] Буквально — «Египетские происшествия», или (ввиду двойного значения слова «Миср») — «Каирские происшествия».

[23] См. JA, sér. 2, t. VIII, 1831, стр. 238—249.

[24] Эту макаму Аттара перевел по-немецки Решер в «Orientalische Miszellen» (Стамбул, 1925), стр. 229—234.

[25] Перечень сочинений Х. Аттара у Брокельмана: GAL, II, стр. 473. См. еще Таррази, *Сихафа*, I, стр. 49—50.

1857)[26], который слыл за «первого поэта Каира»[27]; поведения был он достаточно фривольного, любил араку и мальчиков, охотно поддерживал отношения с иностранцами; христианину — агенту русского консульства, обарабленному левантинцу (которого местное арабское общество, правда, очень уважало) посвятил он, мусульманин, уроженец святого града, особую прославительную оду[28]. Как знаток литературного языка Шихабаддин с 1836 г. состоял также ученым корректором государственной типографии и ушел в отставку на пенсию в год смерти Мухаммеда Алия (1849); гибкий, пользовался он расположением и Аббаса I, преемника Мухаммеда Алия. Среди ранних сотрудников Шихабаддина в газете «Египетские Ведомости» находился и довоспитавшийся в Египте молодой христианин маронит Фарис Шидйак (род. в 1804 г.), который тогда, кажется, еще и не помышлял о переходе в мусульманство[29]. Поэт Шихабаддин очень любил простонародную египетскую поэтическую словесность, песни *мавали* и *мувашшахат,* и издал собрание их под заглавием «Ладья царства» — *Сафинат ал-мулк,* которое охотно читается широкою публикою до сих пор и служит предметом европейских исследований[30]. Однако в языке своего стихотворного *Дивана* и редактированной им газеты «Египетские Ведомости» и изданий булакской типографии Шихабаддин тщился проводить возвышенную классическую речь. Несколько лет спустя после смерти Мухаммеда Алия на должность редактора «Египетских Ведомостей» и главного корректора типографии и вообще научных книг поставлен был крупный филолог-пурист, высоко ценимый и тогдашними европейскими арабистами, — Дасукий (род. в 1811 г.). Но при жизни Мухаммеда Алия Дасукий занимал более скромное, хотя также ответственное, положение: он, увидим, читал лекции классического арабского языка в политехнической «школе инженеров», любимом детище Мухаммеда Алия.

Практическую важность для Египта специальных учебных заведений, которые вполне соответствовали бы научному

[26] Указания на годы жизни Шихабаддина очень колеблются (см.: GAL, II, стр. 474, прим.). Зейдан (*Та'рих ал-адаб,* IV, стр. 234) относит рождение Шихабаддина уже к началу XIX в.

[27] Это слова шейха Тантавия в его *Traité,* VI. Процитированы они, конечно, и во всестороннем исследовании Крачковского *Шейх Тантави,* стр. 21, прим. У И. Ю. Крачковского имеются и другие интересные указания касательно Шихабаддина, как вообще о всех прочих людях, с которыми имел дело Тантавий.

[28] Эта ода в честь Бутруса Букти (так назывался агент русского консульства, служивший французам во время похода Бонапарта 1798—1801 гг.) напечатана в *Диване* Шихабаддина, стр. 165—166.

[29] Деятельности знаменитого Фариса Шидйака (1804—1887), который уже под мусульманским именем «Ахмед» издавал впоследствии свою собственную арабскую газету «Ал-Джава'иб» в турецкой столице, ниже посвящается особый раздел (в главе шестой).

[30] Библиографические указания, далеко не полные, впрочем, см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 474.

уровню европейской науки-техники, Мухаммед Алий сознавал в самой сильной степени. Поэтому он, год за годом, создал в своем государстве целую сеть школ всякого рода с преподаванием, поставленным на европейскую высоту: по военной науке, инженерной математике, техническим знаниям, медицине, иностранным языкам и т. п.[31].

Для государственных видов вице-короля сугубо необходимой являлась политехническая школа инженеров-математиков (мухандисов), основанная, под турцизированным названием «Мухандис-хане», прежде других, в 1816 г.[32] Образцом для школы был взят тип английский,— не французский, как бывало в других случаях. Вот в эту «Мухандис-хане» и был приглашен преподавать классически-правильную арабскую речь вышеупомянутый Ибрахим Дасукий (1811—1883). К инженерным наукам он, воспитанник Азхара, не имел, разумеется, никакого отношения; но он был очень сведущим и разносторонним арабским филологом и сверх общего ознакомления слушателей с классической арабской речью мог своими глубокими сведениями в области сокровищницы обильного арабского словаря пособлять слушателям этой специальной школы в деле установления или выбора того или другого арабского слова для выражения какого-нибудь европейского научного термина[33]. В частности, Дасукий как раз с особым вниманием работал над старинной лексикологией[34]. Знаменитый английский арабист Э. Лэн, долго живший в Египте, написавший обстоятельную книгу о жизни и нравах Египта (1836) и разрабатывавший вплоть до старости свой многотомный *Arabic-english lexicon* (печ. с 1863 г.), был учеником Дасукия и сильно использовал его содействие в деле составления своего арабско-английского словаря[35]. У Дасукия учились и иные известные ориенталисты: финляндец Валлин в 1840-х годах, русский Н. И. Ильминский, немцы — австриец А. Кремер и Ф. Дитрици, и другие. Кремер считал Дасукия за самого крупного из современных ему знатоков арабского языка[36]. Так как причастности к тем специальным наукам, которые

[31] Перечень их, со сжатой характеристикой, можно найти: Clot-bev, *Aperçu* t. II ch. 10, § 6—7 (Клот-бей, *Египет*, ч. 2, стр. 261—263; в гл. 10, § 4—7).

[32] Джабарти, IV, стр. 255, в месяце зу-л-ка'де 1231/1816 г.

[33] О Дасукии собраны содержательные сведения на стр. 16 в работе И. Ю. Крачковского *Шейх Тантави*, делающие почти излишним пользование Брокельманом (GAL, II, стр. 478) и статьею И. Гольдциера *al-Dasuki*.

[34] *Хашийа* («Глоссы») Дасукия на арабский словарь *Мугни-л-лабиб* Ибн Хишама напечатаны в Булаке в 1286/1869 г. и Каире в 1306/1889 г.

[35] О своем знакомстве с Лэном и о совместной словарной работе с ним Дасукий написал воспоминание, которое издал Алий Мубарак в своем описании Египта: *Хитат*, XI, стр. 10—13.

[36] Kremer, *Aegypten*, T. 2, стр. 325. Другим выдающимся наставником европейских арабистов был ровесник Дасукия, филолог-преподаватель в Азхаре, шейх Мухаммед Тантавий (1810—1861), к которому мы еще вернемся. У Тантавия учился Френель, но Кремер уже не мог пользоваться лекциями Тантавия потому, что Тантавий в 1840 г. уехал в Россию для занятия профессорской кафедры в Петербурге. Тантавий и Дасукий были друзьями.

преподавались в «мухандисном» политехникуме, филолог Дасукий не имел, то ясно, что, когда после смерти Мухаммеда Алия он был приглашен редактировать «Египетские Ведомости» и заведовать научною корректурою издательств в государственной типографии, он получил более широкое поле для применения своих филологических познаний.

Среди других корректоров языка выделялся в медицинской школе, сперва абуза'бальской, потом каирской, пожилой шейх-пурист Мухаммед Тунисий (1789—1857). Несомненно, шейх был схоластиком-азхарцем вполне старого закала, но человеком умным, интеллигентным и бывалым. Он ведь после раннего окончания курса наук в Азхаре совершил по следам безвестно отъехавшего отца десятилетнее (1803—1813) путешествие в маловедомую тогда Центральную Африку, именно в суданские области Дарфур и Вадай (к югу от Ливии, к западу от Белого Нила). И хотя описание своего странствования шейх Тунисий составил в самом устарелом стиле и форме, содержательные его сообщения вызвали интерес французских исследователей Средней Африки и Египта, академика Э. Ф. Жомара в частности, так что сочинение это удостоилось перевода на французский язык (1845) [37]. Переводчик, он же и побудитель Тунисия к написанию своих дорожных мемуаров — египетский деятель-врач А. Перрон, который заведовал (с 1839) в Каире большим госпиталем с военно-медицинской школой после перенесения абуза'бальского учреждения в столицу. Он был в арабистике учеником Тунисия [38]; к Тунисию Перрон, впрочем, поступил в арабо-филологическую науку после занятий с не менее авторитетным шейхом [39]. Занимая должность редактора-корректора в медицинской школе, шейх Тунисий работал и над печатными изданиями в свет старинных арабских беллетристических произведений — макам Харирия XI—XII вв., антологии Ибшихия *Мустатраф* XV в.[40], и

---

[37] Туниси, *Ташхиз,* пер. Перрона; рец. Седилльо в JA, 1846 (sér. 4, t. VII, стр. 522—543). Арабский текст этого путешествия в Дарфур издан Перроном в Париже в 1850 г. Год спустя Перрон перевел «Путешествие в Вадай» Тунисия; но арабский текст остался неиздан. Полезным дополнением может служить близкое по времени, тоже десятилетнее путешествие в Дарфуре и Вадаи другого тунисца 1818—1828 гг., которое в немецком переводе опубликовал Г. Розен: *Das Buch des Sudan.* Розен переводил с турецкого перевода (напеч. в Константинополе в 1262/1846 г.), а арабский оригинал, хоть был где-то издан, остался совершенно недоступен. Точное имя автора — Мухаммед ибн Алий ибн Зайн ал-'Абидин. По образованию автор тоже азхарец, но состоявший в постоянном общении с европейцами; сверх указаний Г. Розена ср. также замечания Х. Флейшера в ZDMG, 1848 (Bd 2, стр. 482).

[38] См. некролог А. Перрона (ум. 11 янв. 1876 г.) в JA, sér. 7, t. VIII, стр. 28—29 <Renan, *Rapport annuel 1878.*>

[39] Именно Тантавием. См. исследование И. Ю. Крачковского, *Шейх Тантави,* стр. 25—26. Там и разносторонняя обильная библиография.

[40] *Мустатраф* изд. в Булаке в 1272/1855 г., после чего стал доступен широким кругам читателей. Что касается Харирия, то в Европе он был давно уже напечатан Сильвестром де Саси (Париж, 1822).

кроме того он трудился над критическим изданием словаря *Камус* Фирузабадия XIV—XV вв.[41]. Каждую пятницу шейх Тунисий до самой смерти (1857) читал в мечети богословские лекции по истолкованию мусульманских священных преданий-хадисов [42]. Словом, этот старый ученый наряду со многими другими умными представителями азхарской схоластической науки считал возможным без душевного разлада совмещать в своей деятельности посильную помощь новшествам Мухаммеда Алия с преданностью старой науке и правовернейшей мусульманской церковщине.

И для политехнической «Мухандис-хане», и для медицинской школы, и для всех других специальных учебных заведений Мухаммеда Алия, преподававших европейские науки, требовались многочисленные переводы научной европейской литературы на арабский язык — технических учебников и пособий и вообще полезных книг по всяким отраслям специальных знаний. Эту задачу Мухаммед Алий возложил в конце концов (1835) на особую «Школу [иностранных] языков» — «Дар ал-алсун». Чтобы будущие переводчики могли сознательно разбираться в научной терминологии Запада, в школе преподавались также начатки некоторых нефилологических наук, в том числе медицины. Этот институт являлся рассадником не только научных переводчиков, но и подготовительною школою для разных общественных деятелей, которые по избираемой ими карьере (дипломатической, например) нуждались в обязательном знании европейских языков. А попутно «Школа языков» вне программы невольно делала и то дело, которое у Мухаммеда Алия, вполне равнодушно относившегося к европейской изящной словесности, вовсе не имелось в виду при основании школы: она давала своим питомцам-лингвистам возможность ознакомиться и с произведениями европейских литературных классиков. Последствия такого ознакомления египтян с мировыми писателями Запада сказались на арабско-египетской литературе, впрочем, не при Мухаммеде Алии (он отошел от власти в 1848 г.), а уж при его преемниках. Европеизация арабской литературы при основателе династии выражалась в появлении на арабском языке большого количества разных переведенных учебников и пособий (с виду, кстати сказать, не всегда казистых) [43].

Школа языков еще не была основана, когда для подготовки своих собственных профессоров-египтян в ней, равно как вооб-

---

[41] *Камус* в редакции Тунисия вышел в Булаке в 1274/1857 г.

[42] О Тунисии (сверх предисловия к переводу путешествия и свода Брокельмана GAL, II, стр. 491, с недосмотрами) см.: Кремер, *Aegypten*, Т. 2, стр. 324—325; Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 206—207; Крачковский, *Шейх Тантави*, стр. 26; Streck, *al-Tunisi*.

[43] В целях удешевления египетские учебники, даже долго после Мухаммеда Алия, издавались почти без рисунков и чертежей: предполагалось, что преподаватели наглядно восполнят этот пробел. Все-таки в таких работах, как анатомия и т. п., лучше было бы не жалеть денег на рисунки.

ще для совершенствования египетской молодежи и в европейских языках и в европейских знаниях, Мухаммед Алий сделал то, что делал и преобразователь России Петр Великий. Он с 1826 г. завел научные командировки отборной, талантливой молодежи за границу, точнее во Францию, чтобы обученные за границей стипендиаты-египтяне, вернувшись на родину, могли сами быть преподавателями, инженерами, строителями фабрик, медиками и пр. и избавили бы египетское государство от необходимости держаться исключительно чужими силами. Отправляемы были в заграничные командировки не исключительно воспитанники заведенных Мухаммедом Алием школ, а вообще хорошие ученики, хотя бы и духовных школ, если своими способностями и стремлениями они подавали научные надежды. Так, в составе группы первых стипендиатов, командированных в 1826 г., находился 25-летний Рифа'а Тахтавий (1801—1873), питомец и горячий поклонник своего Азхара, уже занимавший должность полкового муллы [44]; правда, и в заграничной миссии он должен был нести обязанности муллы. И оказалось потом, что этот умный церковник, после того как он прожил и проучился во Франции лет шесть, по возвращении в Египет (1831) своею деятельностью в «Школе языков» (которая постепенно изготовила переводы до 2000 европейских книг) содействовал распространению западноевропейского просвещения в государстве Мухаммеда Алия нисколько не менее искренне, чем, например, командированные много позже питомцы политехнической «Мухандис-хане» — описатель-топограф Египта Алий Мубарак (1823—1893), которого Мухаммед Алий отправил в Париж в 1844 г.[45], или коллега Алия Мубарака по той же политехнической школе, хороший астроном и геодезист Махмуд Фалакий (ум. в 1885 г.), долго занимавшийся в Париже у самого Араго (ум. в 1853 г.) [46]. Число всех командированных во Францию в первой командировке 1826 г. составляло 44; с посылаемыми позже египтянами цифра их возросла до 114. Краткую оценку культурно-общественного значения таких заграничных командировок для жизни Египта не очень давно с выразительностью вновь сформулировал один из серьезных историков арабской философии и этапов развития мусульманской мысли: «Высланные Мухаммедом Алием в 1826 г. молодые люди, числом 44, турки, египтяне, армяне, бы-

[44] Рифа'а Тахтавию мы ниже посвящаем особый раздел.

[45] Главный труд Алия Мубарака *Хитат,* т. е. описание местностей современного ему Египта, в двадцати частях вместе с биографиями прославленных людей той или другой местности, вышел в свет уже в старческие его годы (Булак, 1306/1889). Мы много раз ссылались и будем ссылаться на этот важный труд. На деятельности же Алия Мубарака при хедиве Исма'иле (1863—1879) нам еще придется остановиться подробно.

[46] Обоим «мухандисам», и Алию Мубараку, и Фалакию, пришлось впоследствии, не скоро, конечно, состоять на посту министра народного просвещения.

ли доверены Жомару, члену Института [т. е. Академии наук], и почти все они в течение двух лет закончили свой курс. По возвращении в Египет они получили должности в управлении, дипломатии, в военном инженерстве, в артиллерии, флоте. Человек двенадцать из них посвятили себя агрокультуре, химии, рудному делу, гидравлике и литейной обработке металлов; двое стали докторами и хирургами, трое — граверами и литографами, один — переводчиком, один — архитектором. Когда в следующие годы присоединились к первым заграничным выученикам новые, в общем до 114 человек, они Египту из своей среды доставили председателя государственного дивана [47], доставили министра народного просвещения, министра морских дел и распространили в Египте знание французского языка и «вкус к французскому духу» [48].

Со стороны представителей старой, схоластической арабской науки, старого «арабского духа», воплощаемого Азхаром, этим старейшим университетом всего мира с его многовековыми научными заслугами, отношение к реформаторской деятельности Мухаммеда Алия бывало очень неодинаковым.

Часть церковников, более заскорузлая и мракобесная, естественно, не любила «возродителя Египта» за его «гяурские» новшества и замашки (хотя он всегда проявлял мусульманское благочестие) и за его присвоение церковных «вакуфных» имений. Мотивировку своей неприязни они приводили разную. Историк Джабартий (ум. в 1825 г.), в общем не мракобес, однако нелюбитель Мухаммеда Алия, когда сообщает факты такой неприязни к нему, явно старается связать обиды, причиненные церковникам и мамлюкам, в один неразрывный клубок с обидами, причиненными и другим сословиям, в частности бедному крестьянству, так что из всего изложения у Джабартия как будто выходит: осудить Мухаммеда Алия надо с общенациональной точки зрения, а не с узкосословной [49]. Но другой недоброжелательный к Мухаммеду Алию высокий церковник уже близкого к нам времени шейх ал-ислам Мухаммед Абду (1848—1905), вполне примирившийся с мыслью о неизбежности западных знаний для мусульманского мира, в своей статье «Что сделал Мухаммед Алий для Египта?» легче открывает подлинный секрет своей и вообще церковной ненависти к «возро-

---

[47] Мухаммед Алий, для обсуждения государственных дел, учредил в столице Каира диван, или совет, 180 представителей от провинций Египта.

[48] «Le goût de l'esprit français» (см. Carra de Vaux, *Les penseurs*, t. V, стр. 235—236). Барон, собственно, повторяет характеристику, данную в 1840 г. Клотом-беем (*Aperçu*, t. II, ch. 10; *Египет*, ч. 2, стр. 258—260), который и поименно назвал каждого выдвинувшегося из командированных. Интересно замечание Клота-бея, что большая часть командированных были не знатные люди, а феллахи. Семь из посланных были эфиопы, т. е. абиссинцы.

[49] Ср. у Джабарти: *'Аджа'иб ал-асар*, например, IV, стр. 109, 153, 156 и др.

дителю Египта». После благовидно высказанных по адресу Мухаммеда Алия обвинений в милитаризме, шейх ал-ислам М. Абду квалифицирует остальную его деятельность так: «Он возвысил тех, кто находился в низах, и поставил их во главе страны и городских управ; он унизил знать и сохранил только орудия своего господства. Он уничтожил лучшие жизненные элементы страны и сделал из всей страны единственную вотчину для себя и своей династии вместо многочисленных вотчин, на которые она распадалась раньше» [50]. Это — яснее.

Конечно, подобные настроения определенной части египетских церковников не способны были устрашить и сломить железно-деспотическую волю Мухаммеда Алия, тем более что «он был могуч: войско было с ним», как уныло замечает в своей статье тот же шейх ал-ислам Мух. Абду. А кроме того, далеко ведь не все представители старой мусульманской учености думали так, как современный «возродителю Египта» Джабартий и современный нам М. Абду. В более гибкой и более умной части азхарцев Мухаммед Алий нашел, как мы часто видели, интеллигентных людей, сумевших простить «возродителю Египта» и отобрание вакфов, и унижение вотчинной знати, и «возвышение тех, кто до сих пор был в низах». Эти по старинке образованные люди поняли вместе с государем-реформатором, что старую мусульманскую восточную культуру надо безбоязненно дополнить гяурским европейским знанием, и они оказались горячими и верными сподвижниками «возродителя Египта».

III

Относительная ценность писателей преобразовательной эпохи Мухаммеда Алия

Обрисовывая разностороннюю реформаторскую работу Мухаммеда Алия и параллельно отмечая некоторых египетских писателей, действовавших с ним или при нем, мы имели случай назвать ряд имен: это — историки — свидетели Бонапартова вторжения Шаркавий и Джабартий, газетные редакторы Аттар и Шихабаддин, не меньшие законодатели классического языка Дасукий, Тантавий и Тунисий, глава переводческой коллегии Рифа'а-бей с начинающими Алием Мубараком и Фалакием — полный десяток. Само собою ясно, что ими не исчерпываются все те, кого можно было бы назвать. Деятелей пера в Каире с его четверть-миллионным населением [51] во время чуть ли не полу-

---

[50] См. в посмертном собрании статей М. Абду: Рашид Рида, *Та'рих Мухаммад 'Абду*, II, стр. 414.

[51] При двух миллионах всего населения во всем тогдашнем Египте (Мармон, *Путешествие*, т. 3, стр. 228).

векового правления Мухаммеда Алия было значительно больше[52].

Независимо от вопроса о их собственно литературной талантливости или неталантливости было бы несправедливостью отрицать их значительные заслуги перед арабским читающим обществом. Как-никак, без спешки и понемногу, эти сотрудники Мухаммеда Алия сумели посильно подвинуть отсталую интеллигенцию своей страны по пути прогресса и подготовить молодые кадры, проникнутые более современным, европейским миросозерцанием. Однако нам теперь, вполне признавая их культурную заслугу, приходится вместе с тем констатировать, век спустя, что литературное значение большинства писателей, даже очень и очень славившихся в полустолетнюю эпоху Мухаммеда Алия, к нашим временам совершенно потускнело. Временная слава их настолько через сто лет затуманилась, что теперь в XX в. они даже в своей родной стране, Египте, если еще несовсем позабыты, то призабыты.

Исключения — мнимые. Проницательный историк-летописец Джабартий (ум. в 1825 г.), конечно, и теперь продолжает внимательно читаться историками, потому что он является необходимейшим историческим пособием для изучения жизни Египта конца XVIII в., оккупации страны Бонапартом в 1798—1801 гг. и начальной деятельности Мухаммеда Алия, личные черты которого, впрочем, обрисованы у Джабартия, как мы видели, далеко не выгодно[53]. Однако это чтение — научное, а не литературно-беллетристическое. Писатель-корифей времен Мухаммеда Алия, директор «Школы языков» Рифа'а-бей, конечно, долго еще будет держаться в благодарной памяти дальнейшего поколения читателей: как-никак, трудно забыть, хотя бы сто лет спустя, что благодаря Рифа'а-бею вышло в свет около 2000 переводов европейских книг; — и однако собственное, притом действительно замечательное произведение этого офранцуженного муллы, полубеллетристическое «Описание Парижа», по-видимому, больше теперь читается европейцами-арабистами, чем арабами средней руки, для которых оно уже имеет привкус чего-то архивного, интерес скорее исторического источника, чем беллетристического произведения.

Мы на Рифа'а-бее, в частности на его «Описании Парижа», остановимся, однако, с большим вниманием. А кроме того, кос-

---

[52] Перечень более выдающихся имеется у Брокельмана: GAL, II, стр. 473—492. Он их называет при Мухаммеде Алии свыше четырех десятков, включая в эту цифру, правда, чуть не два десятка духовных писателей (богословов, правоведов и пр.). Обильные данные — в большом библиографическом труде Юс. Саркиса, изданном по-арабски с параллельным французским заглавием: Sarkis, *Dictionnaire*.

[53] Не меньше будет всегда читаем историками свод *Хитат* Алия Мубарака. Но деятельность этого писателя Египта и биографа египетских знаменитостей лишь едва-едва началась при Мухаммеде Алии: она развернулась уже при его преемниках.

немся его младшего приятеля Мухаммеда Тантавия, который сперва блистал своими филологическими познаниями в недрах мусульманской медресе при мечети Азхар, а потом в 1840 г. покинул родной край и поехал к гяурам в Петербург, чтобы занять там уважаемую кафедру ординарного профессора и получать в награду христианнейшие ордена св. Анны на шею от архиправославного императора Николая I.

IV

Рифа'а-бей Тахтавий (1801—1873), корифей писателей времени Мухаммеда Алия. Его «Описание Парижа» и переводческая деятельность. «Марсельеза» по-арабски

Самый замечательный из литературных египетских деятелей времени Мухаммеда Алия, Рифа'а из Тахтā (1801—1873), был родом из старинной религиозной семьи[54]. Он уже успел окончить курс схоластических наук в Азхаре и состоял (1825) муллою-проповедником войска (нечто вроде полкового священника), когда Мухаммед Алий отрядил его в 1826 г. вместе с другими молодыми египтянами во Францию для обучения. Имелось в виду, что Рифа'а Тахтавий, как мулла, должен удовлетворять религиозные потребности этой довольно значительной группы мусульман, отправляемых на чужбину[55]. Рифа'а оказался одним из самых талантливых в миссии. Пробыл он за границей лет шесть.

Еще за границей Рифа'а Тахтавий чуть не полностью написал книгу своего путешествия через Марсель в Париж и долгого пребывания своего в этой столице, пребывания, полного богатых впечатлений. В содержании — новизна, а озаглавлена книга по-старинному: «Извлечение подлинного золота в описании Парижа» — *Тахлис ал-ибриз фи талхис Бариз.* Она, с дополнениями об обратном пути, печатно вышла в свет (1834) только по возвращении Рифа'а в Египет[56], причем

---

[54] Брокельман во II т. (стр. 481) своей GAL, посвятивши Рифа'а-бею несколько строк, сделал ссылку на *Aegypten* фон Кремера (Т. II, стр. 326—327) и на неизданную арабскую статью о Рифа'а-бее, составленную его учеником. Большая статья Коссена де Персеваля в «Journal asiatique», 1833, осталась незамеченной у Брокельмана. Из новейших арабских работ про Рифа'а-бея особенно заслуживает внимания статья Мух. Садика Хусейна-бея в еженедельном приложении к египетской газете «Ас-Сийаса», 28.V.1927. Библиографию печатных работ Рифа'а, собранную Юс. Саркисом в его библиографическом словаре (*Му'джам,* стр. 942 и сл.), перепечатал Braune: *Beiträge,* стр. 119—120. <См. ниже прим. 70.>

[55] Эту цель отметил сам Рифа'а в своем *Тахлисе,* стр. 3.

[56] *Тахлис,* Булак, 1250/1834 (210 стр.); 1265/1849. Новое издание — Каир. 1323/1905. Имеется турецкий перевод.

к изданию побуждал автора сам Мухаммед Алий[57]; но в рукописи знали ее ориенталисты раньше, и Коссен де Персеваль с разрешения автора дал об этом путешествии отчет еще в 1833 г.[58].

Человек передовых воззрений для своего времени, но все же глубокий церковник, притом мулла миссии, Рифа'а Тахтавий в своей книге с почтением отозвался о своей alma mater, Азхарской мечети, с ее всемусульманскою медресе, и в посвященных ей стихах не обинуясь заявил, что Азхар освещается «солнцами всяких наук» («би шумуси анва'и-л-'улум») и что в ней цветут подлинно «сады знания» (рийад ал-'илм»). В некоторой степени эти восхваления мусульманской схоластики могли быть вызваны соображениями благоразумной осторожности, желанием отвратить от себя подозрения клерикалов за хвалы гяурской науки. Из «Описания Парижа» ясно ведь, что европейские знания, европейская культура, «ал-'улум ал-хукмиййа» <«рационалистические науки»> в особенности, прямо очаровали Рифа'а Тахтавия. Очаровали больше, чем внешний культурный блеск города.

Конечно, кипучую внешность парижской жизни он тоже не забывает описать и с большим интересом останавливается, например, на парижских театрах, парижских гуляньях, пересыпая свои впечатления подходящими цитатами из классических поэтов арабской литературы. (Литературная форма «Описания Парижа» вообще оказывается очень отделанной, хотя без вычурности.)

У себя на родине Рифа'а Тахтавий знал лишь примитивные теневые представления карагёзовых марионеток с их вошедшей в пословицу архинезатейливой переносной странствующей будочкой вместо театрального здания[59], или же мог наблюдать выступления на эстраде всяких египетских фокусников, заклинателей змей и т. п. Роскошные парижские театры прямо поразили воображение Риф'а, и он счел нужным описать для земляков эти диковины по возможности вразумительнее и картиннее. «Знай, читатель,— не без лукавого лицемерия обращается он к землякам,— что европейцы, покончивши дневные свои рабо-

---

[57] План книги: дорожные впечатления до прибытия в Париж (стр. 1—36), положение и климат города (стр. 36—49), парижане и их правительство (стр. 64—77), нравы и обычаи парижан (стр. 77—93), гигиена и санитария (стр. 93—115), религиозная жизнь (стр. 116—120), искусства и науки и их оценка (стр. 121—155), последствия революции (стр. 156—176), еще о науках (стр. 176—201). В конце — рассказ о возвращении на родину.

[58] Статья Коссена де Персеваля в JA, I, 1833, стр. 222—251. Почти век спустя выдержки из Рифа'а-бея поместил по-французски Карра де Во в *Les penseurs*, t. V, стр. 237—244.

[59] Когда кто-нибудь незначительный предъявляет курьезные претензии, почему, мол, ему не сделали того или того, ему насмешливо отвечают: «Ну, что ж! Иногда даже Каракозу приходится обойтись без дворца!» — «Жаижаи Каракоз баля сарайе!» Ирония считается убийственной.

ты, ищут успокоения не в молитве и благочестии, а в разнообразных светских развлечениях. Среди мест, предназначенных у них для развлечений, есть такие, которые они называют „театр“. Там воспроизводят то, что действительно может случиться в жизни, и хорошее, и дурное, и веселое, и печальное. Люди смотрят, слушают,— и сквозь смех или сквозь слезы поучаются среди этого развлечения. По выражению французов, театр бичует нравы и исправляет их; на занавеси, которая спускается вниз после представления, прямо написано: „Театр — школа нравов“». Внешнюю обстановку театра Рифа'а описывает с восхищением: освещенный зрительный зал, сверкающие ложи, яркие люстры, оркестр, сцена, очаровательные декорации, эффектные сценические костюмы. «Захотят показать на сцене, например, персидского шаха — облекают актера в чисто персидские царские одежды, сажают на престоле. Понадобится — воспроизведут на сцене Красное море, как живое, с волнами, а Моисей на сцене чудесно разделит это море для прохода по нему, словно по суше. Играют-то вечером — а в театре освещение, словно дневное. Артисты представляют замечательно: иные из них сами умеют сочинять пьесы».

Парижские бульвары, общественные сады, всякие места для гулянья и балы описаны у Рифа'а Тахтавия очень красочно. Возможно, что не без скрытой иронии, но во всяком случае с добродушием говорит он о царственной роли женщин-парижанок на гуляньях. «Француженка,— находит он,— очень красива и изящна, приятна в обращении и одета по „моде“. Модой же называется вечное изменение костюма в его мелочах, с сохранением, однако, самого костюма в основе его. Шляпу, например, никогда не заменят на наш тюрбан, но сегодня носят шляпу одного вида, завтра будут носить шляпу другого вида, да и цвета другого, если того потребует „мода“. Дамы гуляют с мужчинами под руку, и главное гулянье — вечером в воскресенье, когда прогулки тянутся до полуночи. Другие танцуют с дамами на балах, и кавалер ухаживает за дамою, служит ей. По французской пословице, Париж — рай для женщины, чистилище для мужчины, ад для коней. Ад для коней — потому что по прекрасно вымощенным улицам Парижа изящные экипажи мчатся и днем и ночью, а катающиеся кавалеры в угоду милым дамам приказывают кучеру гнать лошадей во весь опор».

Если в описании парижских развлечений можно уловить у мусульманина-автора тонкую иронию, то уж с самым неподдельным восторгом описывает он подлинную цивилизацию, наблюдаемую им в Париже, культурность нравов, стремление двигаться во всем вперед и совершенствоваться в знаниях. Париж — Афины Франции. Он полон разврата, но он же полон просвещения. Французы-парижане, по убеждению Рифа'а Тахтавия, отличаются среди прочих европейцев особою понятливостью, остроумием, уменьем легко проникать в суть самых трудных

вопросов. Нельзя судить об этих христианах по нашим христианам-коптам, ленивому и невежественному народу. (Англичан ставит Рифа'а тоже очень высоко в культурном отношении, а немцев, культуртрегеров для славян, оставляет совсем в тени: их культура не интересует его.) Замечательно у французов всех профессий неуклонное стремление не ограничиваться хорошим знанием своей техники, но и улучшать ее, придумывать нечто новое, делать все совершеннее, чем делалось до сих пор, прежде[60]. Руководятся они не только желанием получить больше выгоды от своих изобретений, но и честолюбием, любовью к славе, желанием увековечить свое имя. Приходится вспомнить стих нашего классика Ибн Дурейда (X в.): «От человека, когда он умирает, остается на свете только воспоминание. Оставляй же по себе добрую память, чтобы не исчезнуть в забвении»[61].

Рифа'а сообщает и о своих собственных занятиях в Париже. Говорит он о тех ученых французах, которые были непосредственными руководителями в его работе и давали ему для чтения также определенные книги; некоторые книги он тогда же перевел на арабский язык. Главным руководителем был акад. Э. Ф. Жомар (1777—1862), некогда участвовавший в египетской экспедиции Бонапарта в качестве военного инженера. Знаменитый французский геометр Лежандр (1752—1833), академик и заслуженный профессор политехнической школы, был еще жив, когда в 1826 г. приехали арабы-студенты в Париж. Рифа'а, кроме трудов Лежандра, изучал труды Безу (1730—1783), того выдающегося математика XVIII в., который сверх общих курсов составлял также специальные курсы для артиллеристов и для кадетов морского корпуса. Много внимания уделил Рифа'а в Париже чтению философско-социальных общеобразовательных трудов, которые, собственно, в программу практи-

[60] Эта неудержимая склонность европейцев беспрерывно совершенствовать технику, хотя бы и очень хорошую, постоянно поражала внимание восточных наблюдателей, как особенно резкий контраст к восточному настроению. Известный культурный деятель татар Исм. Гаспринский даже в 1902 г. в своей очень известной статье «Шярк ве гарб» — «Восток и Запад» (в «Терджиман», 1319/1902, № 12, стр. 45—46) с печалью констатирует, среди прочих сопоставлений, такой контраст: «На Западе каждую вещь, хотя бы и хорошую, стараются еще более совершенствовать, еще более улучшать, чтобы все выходило лучшим, чем было у отцов и дедов; а на Востоке говорят, что старина — наилучший учитель, и стараются делать все по старинке — так, как делалось прежде. Запад и смотрит вперед — и идет вперед; Восток смотрит назад — и не двигается. Оттого Запад молодеет и обновляется, а Восток дряхлеет и иссякает». Более длинная выписка из этой характерной и в свое время нашумевшей статьи Исм. Гаспринского переведена у меня: Кримський, *Мусулманство*, стр. 74—76.

[61] О любезном для Тахтавия халифатском поэте и филологе Ибн Дурейде (838—934) см. библиографию у Брокельмана: GAL, I, стр. 111. Его классическая элегия *Максура* проникнута глубокой скорбью о бренности земных благ и о превратности судьбы. Сам Ибн Дурейд, впрочем, любил вино и музыку, что очень шокировало набожных его приятелей и отмечается у арабских историков из поколения в поколение (см., например, Абу-л-Фида, *Мухтасар*, стамбул. изд., 2, стр. 84, не говоря уж о биографических словарях).

ческих занятий миссии и не входили. Так, в области философии он штудировал классического у французов философа-психолога Кондильяка XVIII в. (1715—1783), главным образом, конечно, его прославленный «Трактат об ощущениях» в трех книгах. По характеристике Рифа'а Тахтавия, Кондильяк изменил (т. е. преобразовал) логику Аристотеля. Как известно, Кондильяк вращался и среди философов-энциклопедистов XVIII в.; Рифа'а знает и «Энциклопедию», но, преклоняясь перед именем Вольтера, называет ее «философский словарь ходжи Вольтера». Вольтера ж читал Рифа'а в большом количестве; он многое усвоил из его «дивана»,— термин, под которым понимал Рифа'а и собрание драм, потому что, как сообщает он, изучил он и «диван» Расина. И как беллетрист, и как историк-философ привлек к себе внимание Монтескьё (1689—1755). В остроумных «Персидских письмах» Монтескьё, написанных, как знают ориенталисты, без подлинного изучения Востока, Рифа'а усмотрел, однако, недурные «весы», т. е. сопоставление нравов западных и нравов восточных. «Дух законов» Монтескьё аттестуется у Рифа'а как знаменитое сочинение, «сопоставляющее и сравнивающее науки права и науки политики; оно дает также разумное истолкование идеи добра и зла. Монтескьё — это французский Ибн Халдун, все равно как Ибн Халдуна можно назвать исламским Монтескьё». Ссылается Рифа'а с похвалою на «Общественный договор» Ж. Ж. Руссо (1712—1778); называет он среди прочитанных авторов кое-кого из французских передовых мыслителей XVIII в.; быть может, еще в Париже намечен им был и перевод воспитательного Фенелонова «Телемака»[62] — и тут же мы видим интерес Рифа'а к блестяще написанным, но совершенно неэтическим воспитательно, до цинизма противным, письмам графа Честерфилда (1694—1773) к своему побочному сыну: отец без зазрения совести элегантно поучал сына, какими средствами, приглядными и неприглядными, можно блистать в свете, составлять карьеру, иметь всюду успех. Этот своеобразный «домострой» Честерфилда читал Рифа'а во французском переводе. О более новых общественно-литературных течениях Рифа'а мог, понятно, узнавать из французских газет, за которыми, как видно, он следил; мог он кое-что прочитать о литературной славе, например, Ламартина и Гюго. Но кажется, что все его симпатии сосредоточились на блестящей классической французской литературе прошлого, XVIII столетия, а современный XIX в. больше манил его своими технически-научными достижениями, которые и в глазах его государя, Мухаммеда Алия, важны были для Египта более, чем все прочее. Сделанные Рифа'а Тахтавием еще в Париже переводы книг по горному делу, по военной технике и т. п. несколько свидетельствуют об этом.

Призывая соотечественников в своем «Описании Парижа»

[62] Исполнен перевод «Телемака», впрочем, многими годами позже.

усваивать европейские знания, Рифа'а старается убедить их, что европейская наука вовсе не идет вразрез с Кораном и исламом. Если, например, из европейской астрономии известно, что Солнце стоит неподвижно, а Земля вращается, тогда как мусульманское писание говорит о движении Солнца вокруг стоящей Земли, то это ведь не более как способ выражаться наглядно и вразумительно. Знакомит Рифа'а своих земляков и с более смелым, чисто уж рационалистическим воззрением, как можно относиться к священным писаниям. По мнению французов, говорит он, нельзя признавать того, что противоречит законам природы; поэтому они не верят в повествования о чудесах. Да и вообще религии, с их разностями, отходят теперь на второй план. Некогда, так думают во Франции, религии создавались для того, чтобы показывать людям путь добра и отклонять их от зла. Теперь же религию заменяет цивилизация и прогресс.

Сообщая подобные французские идеи, Рифа'а не старается их отвергнуть. Впечатление выходит такое, что он и сам с ними согласен.

Рифа'а высказал надежду, что его книга должна бы «пробудить все народы ислама из их спячки».

По возвращении на родину (1831) Рифа'а Тахтавий сперва работал как переводчик в руководимой Клотом-беем медицинской школе, потом в артиллерийской, а когда, наконец была основана специальная школа языков, он (1835) поставлен был во главе этой школы: «бюро переводов» — «калам ат-тарджама» основано было в 1842 г. Преподавание в своей школе Рифа'а поставил образцово, и это отметил, например, арабист-путешественник Ф. Френель в 1837 г. во II своем письме из Каира, отпустивши лестный комплимент и самому Рифа'а Тахтавию и его «nouvelle Ecole des traducteurs»[63]. Мы имели случай дважды указать, и теперь в третий раз напомним, что цифра всевозможных полезных европейских книг, которые были переведены школою, руководимою Рифа'а-беем, достигает 2000.

Когда Мухаммед Алий скончался (1849) и вице-королем Египта стал его внук Аббас I (1848—1854), который по отношению к европейским реформам вовсе не питал горячности своего деда, Рифа'а и новый вице-король не поладили. Рифа'а был даже удален из Каира далеко на юг в Судан «для наблюдения за школьным делом в Хартуме». Но он и там литературно работал, дал арабский перевод «Телемака» Фенелона XVII в.[64]. По смерти Аббаса I следующий вице-король, дядя Аббаса I, более просвещенный сын Мухаммеда Алия Са'ид (1854—1863) вернул этого полезного деятеля из захолустной ссылки назад в Каир на должность директора «Школы языков» и других школ и возвел его в звание «бея», т. е. приблизительно «князя».

---

[63] Fresnel, *Seconde lettre,* — JA, sér. 3, t. III, 1837, стр. 327.

[64] «Мавакиʻ ал-ахлак фи ахбар Телемак» напечатано в Бейруте в 1867 г.

Главной писательской заслугой Рифа'а-бея считается переводческая деятельность его и его школы. Но «Описание Парижа» по своим подлинным литературным достоинствам и по своему прогрессистскому настроению должно занять в истории новоарабской литературы далеко не последнее место. И никак нельзя назвать преувеличением утверждение новейших историков-арабистов, что «Описание Парижа» Рифа'а-бея надо признать для новоарабской литературы «эпохальным произведением» [65]. Прочие его сочинения имели значение преходящее [66]. Слабы его панегирики Са'иду-паше. Не ценились и его патриотические стихотворения (*Манзумат ватаниййа мисриййа,* Булак, 1272/1855); изданы ж они были в разгар Крымской войны, в которой Египет, как вассал султана, должен был принять участие предоставлением в распоряжение Высокой Порты своего флота и значительного корпуса. По ядовитому выражению А. фон Кремера, вообще-то относившегося к Рифа'а-бею с полным сочувствием, популярность патриотической поэзии Рифа'а-бея не шла далее стен государственной типографии в Булаке [67]. Более новые арабисты усматривают положительную черту этих стихотворений в том, что на них отражается влияние французской поэзии [68]. Рифа'а-бей дал и арабский перевод «Марсельезы» [69]. Перевод — достаточно близкий, как видно, например, даже из начала:

فهيا يا بني الاوطان هيا
فوقت فخاركم لكم تهيا

Allons, enfants de la patrie!
Le jour de la gloire est arrivé!

Дожил Рифа'а-бей до 1873 г. <70>

---

[65] «Das epochemachende Werk» — слова В. Брауне в его *Beiträge*, стр. 123.

[66] Перечень важнейшего у Брокельмана: GAL, II, стр. 481. О библиографическом перечне у Саркиса, перепечатанном у Брауне, см. у нас в начале главы о Рифа'а.

[67] Kremer, *Aegypten,* Т. 2, стр. 326—327, где приведены и образчики в немецком переводе.

[68] Braune, *Beiträge,* стр. 121—122.

[69] Три строфы из перевода «Марсельезы» приведены по-арабски у В. Брауне, стр. 122, сноска. Начало («Фа хаййа, йа бани-л-аутани, хаййа!») мы ниже цитируем.

<[70] Переводческая и просветительская деятельность Тахтави затрагивается в статьях: Крачковский, *Арабский перевод;* Левин, *К вопросу о развитии общественного сознания.* В дополнение к библиографии арабских работ о нем у Дагира (*Масадир,* стр. 569—573) можно назвать юбилейный сборник *Махраджан Тахтави* и монографию Бадави *Тахтави;* см. также Heyworth-Dunne, *Introduction,* стр. 167—168, 265—271; его же, *Rifa'ah;* его же, *Printing and translations.*>

V

Шейх Мухаммед Айяд Тантавий (1810—1861), ординарный профессор Санкт-Петербургского университета, и его «Описание России». Труды по народному языку

«Тантавий» значит по-арабски «житель Танты». Танта — большой город Египта на пути от приморской Александрии до столицы — Каира. К Каиру Танта ближе[71]. Незадолго до <первой> всемирной войны Танта считалась по населенности третьим городом Египта (80 000 жителей). Торговые сделки заключались тут наибольше по хлопку, потому что округ Танты поставляет в большом количестве превосходный хлопок, для вывоза за границу. Есть здесь и высокая святыня, одна из наиболее уважаемых усыпальниц Египта — тюрбé (мавзолей) сейийда Ахмеда Бадавия (ум. в 1276 г.). Дважды в год, в день рождения и в день смерти святого, совершается большая, торжественная процессия у мечети при тюрбе, и тогда на праздник стекаются в Танту сотни тысяч богомольцев. В 1911 г., когда на празднике присутствовал русский ориенталист Н. Мартинович, цифра прибывших богомольцев достигала 400 000 человек. В связи с богомольем происходит в Танте и ярмарка, знаменитая в Египте, и продолжается она несколько дней[72]. Конечно, сугубо набожные мусульмане всегда относились и относятся с некоторым предосуждением к сочетанию благочестивого паломничества (зийāра) и торговых интересов (тиджара): «хам зийара, хам тиджара!» — «И богу помолиться, и капиталец нажить!» — иронизируют они по поводу подобных совмещений. Но выгоды сего мира берут свое, и ярмарка всегда уживается с богомольческим празднованием[73].

Полтораста лет тому назад возле Танты не проходила железная дорога, и город был меньше по размерам. Но и тогда Танта представляла собою крупный торговый центр, и тогда св. Ахмед Бадавий привлекал к себе богомольцев, и тогда богомолье соединялось с ярмаркою. Город считался культурным, и его схоластическая школа пользовалась почтением, хотя, конечно, далеко не таким, как схоластический всемусульманский университет в Каире при Азхарской мечети[74]. Зажиточности среди

[71] По железной дороге от Александрии до Танты 122 *км*, а далее, от Танты до Каира, 86 *км*.

[72] См. Мартинович, *Праздник в Танте*, стр. 517—522. «Мавлид», т. е. день рождества св. Ахм. Бадавия, приходился в 1911 г. на пятницу, а ярмарка открылась со вторника.

[73] То же явление у всех народов. Вспомним православные «вербные базары», «рождественские базары», ярмарку Макарьевскую (первоначально в обители св. Макария в связи со стечением богомольцев) и т. п.

[74] По последним данным число студентов в Танте около 2600, при 100 профессорах. См. заметку Walker, *Tanta*, стр. 708—709. В Азхаре и студентов и профессоров бывает раза в четыре больше.

«тантавиев», т. е. обывателей Танты, было достаточно. Между торговым людом значительную состоятельность имела семья Айядов. Отец этой семьи был крупным маклером оптовых фирм по сбыту мануфактуры, кофе, мыла и других ходких товаров, которые он, забирая у оптовиков, развозил более мелким торговцам своей округи; в трех городах у него были собственные дома. В этой зажиточной торговой семье и родился будущий ученый писатель Мухаммед Айяд Тантавий (1810—1861)[75].

Когда мальчику пошел тринадцатый год (1823), он был отправлен, в сообществе дяди, в Каир, чтобы кончать в Азхаре свое образование, начатое в Танте. В Азхарской медресе юный Тантавий с одинаковым почтением слушал лекции нелюбителя европейцев богослова-канониста Баджурия (1783—1861)[76] и лекции порядочного франкофила Хасана Аттара (1766—1834), вскоре, как мы видели, взявшего на себя (1828) редактирование новооснованной газеты Мухаммеда Алия «Египетские Ведомости». Дружественные товарищеские отношения завязались у М. Тантавия, по Азхару, со своим ровесником Дасукием (1811—1883) и с много более возрастным Рифа'а Тахтавием (1801—1873); эти оба вскоре, мы знаем, оказались диктаторами-законодателями в деле сообщения надлежащей классичности языку печатных арабских изданий. Рифа'а, впрочем, в 1826 г. был отправлен из Каира во Францию; а у Тантавия прохождение высшего схоластического образования несколько замедлилось в силу смерти отца (1827), которая пошатнула материальное положение семьи Айядов. Все же конец штудий М. Тантавия был вполне успешен, и когда в 1831 г. Рифа'а вернулся из Парижа в Каир после своей шестилетней командировки, он увидел, что Тантавий сам уже читает лекции по арабскому классическому языку и литературе в Азхарской медресе, читает еще с прошлого года, т. е. с 1830-го. Было тогда Тантавию двадцать лет[77], возраст для профессора молодой; по всему вероятию, Тантавий преподавал лишь в качестве ассистента при более пожилом профессоре Азхара.

Предметом лекций Мух. Тантавия в Азхаре было истолкование произведений доисламской языческой поэзии (му'аллак и др.) и затейливых по языку макам Харирия XI—XII вв. «Сколько мне известно,— говорит он в автобиографии,—

---

[75] Все сведения о нем эрудитно и кропотливо собрал И. Ю. Крачковский в содержательном исследовании *Шейх Тантави*. Нам остается только воспользоваться результатами этого тщательного исследования. Книга сверх интересно построенного очерка жизни и трудов самого Тантавия является кладезем всяких подробных библиографических справок о тех людях, с которыми Тантавий имел дело.

[76] О трудах Ибрахима Баджурия см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 487 — и у Крачковского: *Шейх Тантави*, стр. 14—15.

[77] Это он сообщает в своей (у И. Крачковского переизданной) автобиографии, главном источнике точных сведений о его жизни до 1840 г., до которого автобиография доведена.

до меня никто этих произведений не разбирал». В традициях Азхара был разбор благочестивых мусульманских поэм в честь Мухаммедова священного плаща (бурда).

Вместе с тем он начал преподавать арабский язык в английской каирской школе и сделался очень известен европейской колонии Каира. В 1830-х годах число европейцев, живших в столице Мухаммеда Алия, было не незначительное. Сверх членов иностранных консульств проживало тут немало специалистов, приглашенных Мухаммедом Алием для проведения реформ; приезжали также востоковеды-филологи, желавшие усовершенствовать свои познания в арабском языке. Среди них Тантавий приобрел несколько верных учеников и друзей. Наиболее близко сошелся он с французским арабистом-путешественником, сотрудником «Journal asiatique», впоследствии дипломатом, Фульгентием Френелем (F. Fresnel, 1795—1855), который приехал в Каир в 1831 г., а в 1837 г. уехал консулом в Джидду[78]. Научные «письма» (т. е. трактаты) Френеля, присылавшиеся из Египта в «Journal asiatique» 1830-х годов под заглавием *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* давали много нового для европейской арабистики по истории, быту и поэзии языческих, доисламских арабов, и они были результатом серьезных занятий Френеля с Тантавием над произведениями староарабской словесности (касыдой Шанфары в том числе) и ранних халифатских антологистов — историков литературы[79]. Но и сам учитель — Тантавий много почерпнул от этого своего арабиста-ученика в смысле усвоения европейских филологических приемов; да сверх того он от Френеля выучился французскому языку. Одновременно с Френелем занимался у Тантавия Густ. Вейль (1808—1889), будущий автор до сих пор еще незаменимой пятитомной *Geschichte der Chalifen* и перевода старейшего жития пророка Ибн Хишама. В Каире Вейль прожил четыре года (до 1837) и, вернувшись на родину, где в Гейдельберге начал читать арабскую литературу, издал небольшую книжку: *Die poetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Mohammed* (Штутгарт, 1837); в ней ясны следы занятий с Тантавием. После отъезда Френеля и Вейля много занимался у Тантавия и арабским языком и древнеарабской литературой местный доктор-ориенталист А. Перрон, директор большого госпиталя (впоследствии Перрон продолжал арабистские занятия, как мы видели, с шейхом-путешественником Тунисием); попозже изданная Перроном большая книга *Les femmes arabes avant et depuis l'islamisme* подготовлена бы-

---

[78] О научной деятельности Ф. Френеля см. в его некрологе, помещенном в JA: Mohl, *Rapport 1856,* стр. 12—24.

[79] Мы цитировали письма Френеля по поводу его высокомерного отношения к простонародному роману про Антара. В главе седьмой мы встретимся с Френелем как с представителем самых презрительных воззрений на арабский демос вообще.

ла его занятиями у Тантавия над известными антологиями «Книга песен» и *'Икд* IX—X вв. Четвертый живший тогда в Каире знаменитый арабист Э. Лэн (Lane, 1801—1876) имел своим постоянным учителем, как знаем, не Тантавия, а его друга Дасукия, с которым работал по арабской лексикологии. Но он обращался и к Тантавию за содействием для понимания трудных вставочных стихов «1001 ночи», которую он издал в английском переводе в 1838—1840 гг.; да и рукописный арабский оригинал этого сборника сказок принадлежал Тантавию и был им проверен. Лэн назвал Тантавия, в предисловии, первым филологом Азхара, «the first philologist of the first Arab college» [80].

Были у Тантавия и другие ученики-европейцы в 1830-х годах, и знакомство с двумя из них сыграло в конце концов крупную роль в дальнейшей его жизни. Это были русские дипломаты, окончившие курс восточного отделения Петербургского университета: один — Н. Мухин, другой — сын известного академика-арабиста X. Френа, исследователя известий Ибн Фадлана и других арабов о Руси X в. Из них Мухин, в должности драгомана русского консульства, жил в Каире в 1835—1837 гг.; его на этой должности сменил сын Френа. Оба они, занимаясь с Тантавием, толковали с ним о желательности его переезда в Россию. Представился и случай для этого. Умер Ж. Деманж (1839), преподаватель арабского языка в Учебном отделении министерства иностранных дел, и освободилась кафедра. По рекомендации акад. Френа министерство пригласило Тантавия на эту кафедру. Мухаммед Алий не отказал в разрешении на отъезд, причем в аудиенции, данной Тантавию, предписывал ему поосновательнее выучить русский язык, обещая за это свою милость в будущем. Однако Тантавию уж не пришлось послужить Мухаммеду Алию своим знанием русского языка: выехавши в Россию в 1840 г., он свою дальнейшую работу связал до конца с Петербургом.

2 июля 1840 г. шейх Мухаммед Тантавий «вступил в исправление своей должности» в Учебном отделении министерства иностранных дел (так записано в его формуляре). В 1847 г. его пригласили в университет на кафедру, освободившуюся после выхода в отставку О. Сенковского. Сперва он был в университете экстраординарным профессором, а в 1855 г. получил ординатуру. В 1861 г. он умер.

Глубокие познания профессора-шейха Мухаммеда Тантавия в области трудного классического арабского языка и арабской старинной литературы не находили для себя надлежащего простора в занятиях со студентами, ориенталистами едва-едва начинающими, лишь недавно осилившими азбуку. Эрудиция его полезна бывала для тех, кто к нему поступал в науку уже в

---

[80] Lane, *The Thousand and one Nights*, vol. I, стр. XVI.

качестве сформировавшегося арабиста. Такие бывали. Из Финляндии Гельсингфорский университет посылал к Тантавию в Петербург два раза своих доцентов — в 1840 г. Г. Валлина (1811—1852) и в 1852 г. A. Kellgren'a (1822—1856, по-русски писался «Чельгрен»). Из них первый, Г. Валлин, особенно тесно сошелся с шейхом. Когда он (1840) приехал в Петербург и поступил в «Учебное отделение» к Тантавию, он успел уже за год перед тем защитить по-латыни небольшую магистерскую диссертацию на тему о разнице между живым арабским языком и старинным литературным [81]. Между Валлином и Тантавием (они были почти ровесниками) завязалась неразрывная дружба, причем и Тантавий порядочно подучился у Валлина немецкому языку. Поочередно один вечер они говорили между собою только по-арабски, другой вечер — только по-немецки, на сюжеты об арабской литературе, о Египте и его нравах. Валлин как раз подготовлялся тогда к серьезному научному путешествию на Восток (он и Аравию посетил). Картинку подготовительных своих вечерних практических занятий с шейхом, «который в главной части победил мухаммеданскую нетерпимость», он живо обрисовал в письмах к гельсингфорскому востоковеду Гейтлину, где, между прочим, писал: «Сперва мы пьем вместе чай и валяемся на его громадном диване. [Он ведет] бесконечные рассказы о своем возлюбленном Египте, его сказочниках, певицах, танцовщицах и всяких других радостях». Когда в 1843 г. Валлин, наконец, выехал морем на Восток в свое знаменитое шестилетнее путешествие, Тантавий отправился в Финляндию попрощаться с ним, сопроводил его вплоть до посадки на пароход, надавал ему рекомендательных писем в Каир и никогда не прекращал с ним переписки на арабском языке [82].

Полезным источником всяких сведений оказался шейх Тантавий, конечно, для своих петербургских коллег-востоковедов. В. Григорьев, П. Савельев, Б. Дорн, И. Готвальд — все обращались к нему в случае необходимости, и даже глава тогдашних российских ориенталистов, всемирно прославивший российскую арабистику акад. X. Френ (1782—1851) охотно прибегал к содействию шейха; высший тогдашний авторитет Европы в мусульманской нумизматике, Френ и в этой области считался с указаниями Тантавия и нередко принимал именно его чтение надписи на какой-нибудь монете.

Писательская деятельность Тантавия в России во время его двадцатилетнего пребывания на кафедре была достаточно обильной [83]. В печать попало немногое, — правда, все

---

[81] Wallin, *De praecipua* (47 стр.).

[82] Путевые записки Валлина о пребывании в арабских краях составили 4 т. Посмертно их издал С. Эльмгрен (Гельсингфорс, 1864—1866).

[83] В исследовании И. Ю. Крачковского *Шейх Тантави* имеется отдельная глава: «Сочинения Тантави» (стр. 59—88). Там дано описание 41 номера, из которых меньшая часть написана в Египте.

очень ценное в научном отношении. Большая же часть — как и в Каире было дело — осталась в рукописях.

Одно из первых произведений пера Тантавия в России, потребовавшееся для составления его формулярного списка в Петербурге в связи с утверждением в правах должности, это была небольшая автобиография его, на арабском языке. Ее должен был использовать акад. Х. Френ для всяких служебных представлений о новом профессоре. Доведена она до 1840 г. Вместо сухого трафарстного curriculum vitae Тантавий дал, хоть и сжатую (четыре страницы), но очень характерную и живую картинку своего воспитания в Танте и в Каире и характеризовал ученый круг людей, у которых учился или которых сам учил в Каире. Печатно увидела свет эта ценная автобиография не вскоре же после приезда шейха Тантавия в Петербург, а десять лет спустя, когда Европа заинтересовалась изданной в 1848 г. работою Тантавия о разговорном арабском языке. Академик Френ послал тогда автобиографию Тантавия в Германию, и арабист Й. Козегартен издал ее с немецким переводом (1850) [84]. Тогда же русский арабист И. Готвальд, лично знакомый с Тантавием, дал в германском же журнале [85] существенные поправки и разъяснения к этому изданному Козегартеном Тантавиеву очерку своей тридцатилетней жизни [86].

Как бы прямым продолжением этой записки явилось «Описание России» [87], которое окончательно отредактировал Тантавий около 1850 г., но в набросках составил его впервые, вероятно, под влиянием свежих впечатлений от своего приезда в Россию (1840). Произведение это могло бы в арабском обществе и литературе оставить такой же глубокий и благотворный след, как «Описание Парижа» его друга, Рифа‘а-бея (1834), если бы было напечатано в свое время; сочинение Рифа‘а-бея, кстати сказать, Тантавию тогда приходило на память. К сожалению, «Описание России» Тантавия остается и до сих пор неизданным, да и рукописно оно не получило никакого распространения среди его земляков-египтян. Известны два списка: один, черновой — в Ленинграде, другой, чистовой — в Стамбуле. Сочинение было посвящено турецкому султану Абдул-Маджиду (1839—1861). Довольно вероятно, что стамбульский список (он, пожалуй, автограф Тантавия) есть тот самый экземпляр, который был послан автором султану. Все наши сведения об этом сочинении сводятся, покамест, к кратким сообще-

---

[84] Kosegarten, *Autobiographie*. Именно в ZKM, Bd 7, стр. 48—63, 197—200.

[85] Gottwald, ZDMG, Bd 4, стр. 243—248.

[86] Мы имеем случай указать, что ввиду важности этого небольшого произведения И. Ю. Крачковский вновь издал критически проверенный арабский его текст (без перевода) в своем исследовании *Шейх Тантави* на стр. 89—93: «Автобиография Тантави».

[87] Точнее: «Гостинец для понятливых касательно сведений про Россию»— *Тухфат ал-азкийа' би ахбар билад Русийа.*

ниям И. Ю. Крачковского относительно обеих рукописей; но даже из кратких сообщений и небольших цитат видно, что «Описание России» Тантавия имеет значительную литературную ценность и, как характеризует его исследователь, «является несомненно самым крупным литературным произведением шейха»[88].

В сочинении три части: а) вступительное странствие до Петербурга (лл. 1—52), б) история России и культурного развития столицы Петра Великого вплоть до Николая I (лл. 52—150), в) нравы и быт русских (лл. 151—193).

Помещенная в самом начале «Описания России» похвальная ода султану Абдул-Маджиду составлена замысловато, с двумя акростихами. Начальные буквы каждого первого полустишия в оде дают арабское речение, значащее: «Его Величество султан Абдул-Маджид-хан», а начальные буквы каждого второго полустишия составляют пожелание: «Да укрепит бог царство его до конца веков!» Затем идет рассказ об отъезде с родины. Аудиенция у Мухаммеда Алия: для угождения государю Тантавий должен будет хорошо выучить язык московов. День отъезда — 24 мухаррама 1256 г. хиджры. Эта дата, по словам Тантавия, соответствует христианскому 16/28 марта 1840 г. По этому поводу дано разъяснение о разнице между старым и новым стилем. Едут из Каира к морю Нилом, в барке; буря задерживает барку, и по сему случаю Тантавий слагает подобающие стихи. Приехали в Александрию вечером, после того как городские ворота были заперты; ночевка вне городских стен. Пароход (австрийский) — первый в жизни для Тантавия,— и начало морского пути; страдания от морской болезни. После заходов в те или другие турецкие порты прибытие в Стамбул. Визит в Стамбуле к русскому послу[89]. Драгоману Н. Мухину, ученику Тантавия, поручено сопроводить его в Одессу и далее, до Петербурга. Занятия на пароходе и в долгом нудном одесском карантине русским языком под руководством Мухина; первые успехи; для образца предлагается перевод двух русских стихов на арабский язык[90]. Впечатления, которые получил Тан-

---

[88] Крачковский, *Шейх Тантави*, стр. 71—72 и 4, и 31—35. Более ранние статьи его же: *Неизвестное сочинение Шейха Тантави* (о стамбульской рукописи, с приведением всех заглавий, которые дал Тантавий каждой главе) и *Новая рукопись* (тут о петербургском черновике). Ссылки на листы стамбульской рукописи предлагаются у нас ниже, разумеется, только на основании описания И. Ю. Крачковского.

[89] Послом был тогда, как известно, А. П. Бутенев, от 1830 до 1842 г.

[90] У Тантавия, как вообще у арабов, была способность к изучению языков, и через несколько лет после своего прибытия в Россию он говорил совсем хорошо по-русски. Сведение это я имею от араба Г. А. Муркоса, который с самодовольством передавал мне похвалу его собственному, Муркоса, знанию русского языка со стороны проф. М. Навроцкого ок. 1870 г. Навроцкий сказал: «Вы — дамаскинец говорите по-русски так же свободно, как говорил египтянин — шейх Тантавий; но у шейха в русском выговоре всегда ощущался кое-какой чужой акцент, а ваше русское произношение безупречно».

тавий в Одессе, первом открывшемся ему городе России (1840), несколько напоминают впечатления его старшего друга Рифа'а 1826 г. в Марселе, первом французском городе, в который вступил Рифа'а. Одессу Тантавий описал с увлечением, расхвалил живописно устроенный Николаевский бульвар с видом на море и другие достопримечательности. На бульваре он встретил девушку, дочь купца, жившего в Египте, и она первая с ним заговорила по-арабски, потому что восточный его костюм обращал на себя внимание. Итальянскую оперу он посетил в Одессе дважды. В первый раз на сцене был представлен султан Мухаммед, в подобающем наряде, «и никого не было в чалме, кроме актеров и меня», добавляет Тантавий. Среди уличных сцен одесской жизни странным ему показалось обильное употребление минеральных вод (был горячий май); он находил эти воды врачебными. Генерал-губернатором Одессы был светлейший князь Воронцов. Мы знаем, что для ссыльного Пушкина он когда-то был «полу-милорд, полу-купец, полу-мудрец, полуневежда, полу-подлец... но есть надежда, что будет полным наконец». Для Тантавия, который посетил светлейшего, это был импозантный, вежливый вельможа; он обязательно показал приезжему представителю мусульманской науки свою картинную галерею и собрание фарфора. Выезд из Одессы на перекладных лошадях по тракту на Киев знакомит Тантавия с диковинным жизненным значением «подорожной», паспорта, гербовой бумаги (варак мунашшан, л. 38). В Киеве, без всяких религиозных предубеждений, он посещает Печерскую лавру, Софийский собор с мозаикой XI в., замечательный в архитектурном отношении собор Андреевский, присутствует на эффектном воскресном параде войск. Из Киева — в Белоруссию, в Могилев губернский. Во время очень долгого отдыха в Могилеве (у Мухина тут были родственники) Тантавий делает ряд преинтересных для себя наблюдений. В женской гимназии ему показывают магнит, который притягивает железо; в знакомых Мухину семьях происходят «балы», мужчины танцуют с дамами, играет музыкальный инструмент — фортепиано; в парниках выгоняют овощи и плоды, не свойственные времени года. Все это замечательно, но могилевские бани (л. 49) совсем жалки, если их сравнивать с восточными. Всегда поражали иностранцев веники в русских банях; по сказанию летописи, апостол Андрей — и тот изумился, зачем это люди сами себя подвергают порке, хвощутся, и «никым же мучими, сами ся мучать». Понятно, что и на Тантавия веники произвели впечатление. Посетил Тантавий и окрестные белорусские деревни с бедным крепостным крестьянством. Поражен был он и невиданным множеством евреев в западном крае, которое показалось особенно ярким, когда он с Мухиным приехал в Витебск. Наконец прибыли к окрестностям Петербурга; время — разгар лета, 28 июня, а холод — несносный. В Царском Селе интерес-

ный осмотр арсенала, и, еще интереснее, зверинца. Отсюда до столицы новая диковина: железная дорога. Наконец — столица Петербург.

Эта вступительная часть — для нас, пожалуй, самая ценная в смысле литературной оригинальности. Но для земляков Тантавия имела б первостепенный интерес и дальнейшая, историческая часть «Описания России», по размерам главная. Начало истории Руси (Новгородской, Киевской, лл. 52—58) представлено кратко, а подробно изложена история российского государства-империи, причем с особым вниманием (по Устрялову) характеризуется Петр Великий, преобразователь старой Руси, создатель армии и флота (донанма, л. 83), основатель Петербурга, «европейского города» (л. 101). При очерке распространения пределов российской империи Петра I автобиографическую ценность представляет для нас описание тех не очень далеких от Петербурга местностей, которые Тантавий сам посетил (эстляндский Ревель, л. 108, финляндский Гельсингфорс, л. 111, и др.)[91]. Прослежено шаг за шагом развитие столицы Петра I, как основаны существующие доныне здания правительственных учреждений, высшие школы (военно-мореходная и пр.), Академия наук, Публичная библиотека (ал-кутубхана; л. 113)[92], кунсткамера (л. 121; слона в Петербург впервые привез, оказывается, персидский «эльчи», т. е. посланник; л. 112). Описан Петергоф с его фонтанами-водометами (фавварат; л. 107)[93]. Не забыты и введенные Петром Великим ассамблеи («танцевальные собрания мужчин и женщин»; л. 125), равно как иронически отмечен ужас консервативного духовенства, ожидание близкого светопреставления, обнаружение икон скорбящей девы Марии, которые источают слезы гнева над творящимися новшествами (л. 129). В общем деятельность Петра Великого очерчена в «Описании России» выразительно. У арабов-египтян XIX в., которые переживали в своей стране преобразовательную эпоху Мухаммеда Алия, интерес к русскому реформатору был вообще велик. В числе многих французских книг, переведенных на арабский язык другом Тантавия Рифа'абеем, оказался (1833) также «Исторический очерк нравов и обычаев разных народов» Деппинга[94]; Рифа'а к переводу приложил пояснительный словарь иностранных слов и имен,— и в

---

[91] Ср. у И. Ю. Крачковского *Шейх Тантави*, стр. 41, в связи с биографией шейха.

[92] Так я читаю вместо написания *м-к-т-б-хана,* данного копиистом, л. 113. Все вместе, очевидно, должно читаться: *ал-кутубхана-л-'умумийа-л-кайсарийа* <императорская публичная библиотека.>.

[93] Тот же термин «фаввара» («водомет») едва ли удачно применен Тантавием и к водопаду Иматре (л. 106). Обычное арабское слово для обозначения водопада есть «шаллал»; нильские водопады, с которыми ближе всего можно было бы сравнить Иматру, называются «джамадил».

[94] Depping, *Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations*. Арабский перевод «Кала'ид ал-мафахир» (Булак, 1249/1833), стр. 105 и 112.

словаре рубрика «Петр Великий» обработана с особой обстоятельностью. Тантавий постарался очертить преобразователя России много ярче.

В изложении царствований преемников Петра I обращено Тантавием внимание не на военную их историю, а на дальнейшее при них культурное развитие столицы преобразователя, Петербурга. Перед читателем выступают екатерининские дворцы, театры, памятники, Академия художеств (тасвир, л. 145), ряд новых высших школ, и т. п. Вообще культурные подробности, касающиеся прежде всего российской столицы и ее достопримечательностей от Петра Великого до Николая I, и сообщения о разных как раз петербургских столичных диковинах составляют главную суть сочинения шейха Тантавия, подобно тому как у Рифа'а суть книги — описание столицы Франции. Разница та, что Рифа'а энтузиастичен, а Тантавий, насколько можно судить по неисчерпывающим опубликованным выдержкам и сухим заглавиям рубрик, спокоен. Правда, повествуя о достопримечательностях Петербурга, он иногда поэтизирует их своими собственными стихами, иногда вспоминает подходящие чужие стихи. Если в Париже поражает иностранцев пресловутая Вандомская колонна со статуей Наполеона I, то на Тантавия в Петербурге (лл. 148—149) произвела сильнейшее впечатление российская контр-параллель «Наполеонова столпа» — гигантская Александровская колонна, воздвигнутая в память избавления России от Наполеонова нашествия 1812 г.,— колонна, как знаем, с двенадцатисаженным монолитным стержнем, который своею высотою превосходит все известные монолиты, на фундаменте, одна из глыб которого весила 25 000 пудов. Александровскую колонну всего за шесть лет перед приездом Тантавия соорудил, не щадя никаких человеческих сил, император Николай I; память о труднейшей постановке этой махины была еще очень жива в Петербурге, и Тантавий счел уместным поместить в своем «Описании России» панегирическое стихотворение на персидском и турецком языках, которое составил (и напечатал, 1835) его коллега мирза Топчибашев [95]. С почтением и обстоятельностью (л. 149) сообщает Тантавий о постоянном мо-

---

[95] С турецким языком Тантавий был знаком, вероятно, еще в Египте: при Мухаммеде Алии говорили по-турецки в Египте достаточно, по крайней мере в кругах, близких к самому государю. Небезынтересно, что в технической терминологии Тантавий, не боясь уклониться от арабского пуризма, пользуется ходовыми турецкими или персидско-турецкими словами вполне охотно («донанма» — «флот», «кутуб-хане» — «библиотека», «эльчи» — «посол», «шах-заде» — «цесаревич», «нишан» — «орден», и др.). Кроме того, Тантавий мог подучиться по-тюркски и в Петербурге, при своих сношениях с петербургскими татарами (он ведь начал даже составлять татарско-арабский словарь,— описан у И. Ю. Крачковского: *Шейх Тантави,* стр. 104). Персидский язык Тантавий, почти наверное, изучил только в Петербурге, и вероятнее всего — от своего коллеги Топчибашева. Сохранился арабский перевод Тантавия из Са'диева *Гулистана,* гл. 1 (о нем: И. Ю. Крачковский, *Арабские переводы Гулистана,* стр. 102—103).

сте через широчайшую реку Неву, который составляет собою великое деяние того же императора Николая I [96].

В этой срединной, исторической, части «Описания России» можно найти у Тантавия немало мимоходных данных вообще о русском быте. Имеется даже такая рубрика, как «Самак нисан» — «Апрельская рыба» (л. 127), т. е., очевидно, poisson d'avril,— заимствованный с Запада обычай обманывать друг друга 1-го апреля. Но третью, заключительную, часть своего «Описания России» (лл. 150—193) Тантавий уже специально посвятил «Обычаям русских». Начал он с сословий, чинов, орденов (нишанат, л. 154). Тут же он сообщает о пожаловании ему самому ордена св. Анны на шею и острит в стихотворной эпиграмме над самим собою: «Подлинное чудо видать в Петербурге! Шейх-мусульманин прижимает к груди Анну!» [97]. После того он переходит к костюмам русских, к их верованиям, обычаям, описывает вступление в брак, крестины, празднование дня рождения, именины, похороны, главные праздники — новый год, пасху, рождество, с чем связаны и вакации (та'тил, л. 172) и праздничные развлечения в театрах, концертах, балах, маскарадах и пр. Говорит о карточной игре, о конских бегах и скачках (л. 185). Научному прогрессу русских (л. 185 и сл.) посвящены сочувственные сообщения. Отмечено изобилие училищ, как мужских, так и женских, специальные училища для глухонемых (л. 186), обильная пресса, беллетристическая литература, знакомство с западноевропейскими языками (л. 188). В описании устройства русских домов освещены подробности, необычные для египтян, например, приспособления для зимы (отопление печами, замазывание окон со вставкою двойных рам), оклеивание стен обоями (л. 189). Описана пища, питье, курение. Подчеркнута роль женщины в обществе (л. 191). Говоря о езде в экипажах и верхом, Тантавий дает сведения и о женской верховой езде, «амазонках» (л. 192); зимою — катанье на санях (л. 192) [98]. Заключительная страница (л. 193)

[96] Впоследствии Тантавий стихотворно воспел сооружение этого величественного моста через Неву в перечне других высоких деяний сего императора Николая I, касыдно прославленных им по случаю двадцатипятилетней годовщины (1851) коронования (татвидж) его величества. Об этой цареславной касыде см. у Крачковского: *Шейх Тантави*, стр. 102 в обзоре рукописей.

[97] Впоследствии Тантавий дозволил снять с себя портрет, и св. Анна на ленте гордо красуется у него на груди. Портрет издан в исследовании И. Ю. Крачковского на стр. 111; эпиграмма по-арабски на стр. 53.

[98] Неведомые Египту сани Тантавий называет «джаррар», быть может, в соответствие французскому названию саней «traineau» (араб. глагол «джарра» — франц. «trainer»). Впрочем, если память меня не обманывает, молотилка — каток на широких полозьях, которую катают по расстеленным снопам для обмолачивания зерен, называется у арабов «джаррара», т. е. «волокуша» (по-персидски — «чане»). Другое (очень редкое) подобие саней — это просто доски, на которые втаскивается очень большая размером, громоздкая тяжесть, не могущая перевозиться колесным способом; тащить по земле такие своего рода сани приходится с помощью нескольких пар волов. Эта малоупотребительная пародия саней называется «заххафе», т. е. «ползучка», или

посвящена русскому языку, указываются некоторые его аналогии с арабским, и переводятся кое-какие русские стихи.

Приходится пожалеть, что «Описание России» Тантавия, которое представляет собою ценный pendant к «Описанию Парижа» Рифа'а (1834), осталось ненапечатанным. При возобновившемся интересе новейших, нынешних арабов к личности Тантавия можно, конечно, быть уверену, что это наблюдательное и художественно написанное произведение вскоре увидит свет и, задним числом, через восемь десятков лет после смерти своего составителя, все же обогатит печатную новоарабскую литературу. Однако того крупного общественно-воспитательного значения, которое могла бы иметь эта книга Тантавия о России, если бы была напечатана своевременно, т. е. в 1850 г., конечно, запоздалое издание не будет иметь.

Из четырех печатных работ Тантавия на французском языке (1847—1855) две небольшие по объему представляют собою критические *Observations* к арабским текстам классической литературы. Одна заметка (1847) — текстуальные поправки к отрывкам из путешествия Ибн Джубейра XII в. в издании итальянского арабиста М. Амари[99]; другая, подлиннее размером (1851),— это ряд критических соображений по поводу перевода стихотворных цитат к «Географии» Абу-л-Фиды XIII—XIV вв. по изданию Рено и в арабской грамматике Сильвестра де Саси[100]. Третий ряд таких же *Observations — par le cheikh Mouhammed Tantawy* (1855) касается не только точности перевода стихов, но и самой сути исследования Гарсена де Тасси о восточной риторике и просодии[101]. Все без исключения *Observations* Тантавия были очень дельны и в дальнейшем принимаемы бывали в соображение западно-европейской ориенталистикой. А главный печатный труд шейха Тантавия, встреченный с большим почтением в кругах западноевропейских арабистов и до сих пор часто цитируемый в научной диалектологии — это *Traité de la langue arabe vulgaire*. Под «langue vulgaire» разумеется разговорная речь родины Тантавия — Египта, впрочем, не совсем простонародная, речь не крестьян-феллахов, а образованных классов, с известной примесью элементов литературного классического языка. Сверх практиче-

---

«полоз». По-видимому, именно ее описал д'Арвье в 1664 г. в своем *Voyage dans la Palestine* (стр. 69), но ее арабского названия он не сообщил, по-французски ж назвал ее «traineau».

[99] Эти текстуальные поправки — observations Тантавия к Ибн Джубейру он поместил в JA, sér. 4, t. IX, 1847, стр. 351—354.

[100] Поправки Тантавия к Рено и к Сильвестру де Саси напечатаны опять с тем же заглавием *Observations* в «Bulletin historico-philologique» петербургской Академии наук (t. IX, 1852, стр. 133—144, 145—150) и повторены в Mél. As., t. I, 1852, стр. 474—495.

[101] Тантавиевы *Observations sur la rhétorique de G. de Tassy* — в петербургском академическом «Bulletin historico-philologique», t. XII, 1855, стр. 241—256=Mél. As., t. II, 1856, стр. 466—486.

ской части этого труда, представляющей собою толковый учебник живой египетской речи (с применением азбуки, однако не латинской, а обычной арабской, без огласовок), тут имеются и ценные приложения: вежливые приветственные формулы и пожелания, принятые в египетской разговорной речи (стр. 101—109); собрание народных пословиц (стр. 110—133); далее, для эпистолярного образца, ряд писем от Тантавия в Египет и от египтян к Тантавию — материал, чрезвычайно полезный для биографии шейха, но, понятно, в большинстве очень далекий от простонародной речи [102]; зато (стр. 176—198) вполне приближаются к простонародному типу мелкие строфические стихотворения — *мавали,* которые предложил Тантавий в своем *Traité* 42 № и автором которых в большинстве был он сам. Наиболее изящна здесь составленная Амином-эфенди сравнительно длинная военная песнь для солдат Египта, выступающих в сирийский поход против турков. А в начале книги Тантавий напечатал сложенную возвышенным стилем свою приветственную оду семье будущего императора Александра II по случаю рождения у него (1843) сына, «ал-амир ал-кабир шах-заде Никула Александрович», т. е. «великого князя цесаревича Николая Александровича», которому, казалось, тоже предстоит в будущем трон [103]. Книга сразу же имела большой успех в науке, и немедленно вождь немецкой арабистики X. Флейшер оценил высокое значение *Traité* Тантавия, характеризуя его в деле изучения арабской диалектологии как труд «содержательный и поучительный» [104]. «Отзыв Флейшера о труде Тантави был справедливым,— добавляет русский специалист восемьдесят лет спустя,— об этом говорит вся дальнейшая история развития арабской диалектологии... На фоне своего времени книга была крупным явлением» [105].

Интерес Тантавия к разговорному арабскому языку стоял в прямой связи с его занятиями в Учебном отделении министерства иностранных дел: слушатели, готовясь к практической службе на Востоке, нуждались в знании не мертвой высококлассической речи, а живой, разговорной. Несомненно в интересах прежде всего этой же своей аудитории, для практического чтения со своими слушателями, профессор Тантавий составлял письменно сборнички народных сказок, народных пословиц,— словом, египетского ф о л ь к л о р а. Они остались в рукописях, печатаны не были. «Книга сказок» — *Китаб ал-хикайат* представляет собою рукопись в 126 лл. Записаны эти сказки (обычнее — просто анекдоты-фаблио), конечно, по памяти, не

[102] Тантавий, впрочем, старался здесь разграничить образцы высокого, среднего и более низкого стиля.

[103] Этот цесаревич, однако, не царствовал впоследствии: он умер в Ницце в 1865 г. после тяжелой болезни.

[104] Отзыв Флейшера — *Arabische Sprache und Literatur,* стр. 474—475.

[105] Крачковский, *Шейх Тантави,* стр. 78—80.

непосредственно из народных уст, и хотя язык их в основе простонароден, но на нем лежит обильный литературный налет[106]. Какой-нибудь перевод, русский или французский, в рукописи *Хикайат* отсутствует. Другая фольклорная рукопись: «Пословицы» — *ал-Амсал* (на 35 лл.) тоже не имеет при себе перевода, но вместо того в ней пословицы сопровождены, каждая, словарчиком en regard, в такой грамматической форме, которая, вероятно, предназначалась для диктования начинающим слушателям при чтении пословиц с ними[107]. Значение арабских глаголов сообщается Тантавием по-русски для вокабулярной части каждой пословицы не в форме прошедшего времени (не так, как мы находим, например, в словарях Фрейтага, Гиргаса и др.), а предлагается форма неопределенного наклонения (как это бывает в словарях, составленных французами); при этом Тантавий сообщает более основное значение глагола, а не то, которое глагол имеет в соответственной пословице. Например, пословица № 227, означающая «Кого укусит змея, тот и каната боится» и написанная у Тантавия по-арабски: «Ман ḳарасат-ху л-ḫаййа, мин ал-ḫабл йаḫāф», сопровождается таким вокабулярным показателем: «Кто — кусать — змѣя — отъ — канатъ — бояться». Или возьмем другую пословицу, № 228. Она значит: «Не всякий раз сдобровать кружке»[108] и записана по-арабски у Тантавия так: «Ма кулл марра туслам ал-джарра», а вокабулярий к ней — такой: «Не — весь — однажды — освободить — кружка». Понять смысл арабских пословиц с помощью только такого туманно написанного вокабулярия — трудновато или совсем невозможно без руководства и разъяснения со стороны того, кто писал вокабулярий[109]. Поэтому польза русских вокабул в Тантавиевом собрании пословиц для нас теперь проблематична, во всяком случае, крайне мала. Но самый текст арабских пословиц, как его записал Тантавий, остается для этнографа и лингвиста, конечно, полезен[110].

---

[106] Одну из сказок этого сборника Тантавия, про женскую хитрость, издал И. Ю. Крачковский в ДАН-В, 1926, стр. 23—26. Вообще же о рукописи «Книга сказок» он дает сведения в *Шейх Тантави*, стр. 74 и 101.

[107] Как известно, в методике арабистического преподавания установился обычай читать с начинающими студентами прежде всего пословицы в качестве наиболее легко усваиваемого материала, а потом уж переходить к более длинным текстам.

[108] В смысле украинской пословицы: «До часу глек воду носить» (т. е. в конце концов разобьется) или длинноватой русской: «Повадился кувшин по воду ходить, там ему и голову сломить».

[109] Например, показанное по-русски у Тантавия значение «освободить» для глагола «аслам» (Тантавий явно имеет в виду IV-ю глагольную форму, переходную, а не I-ю) отстоит довольно далеко от того оттенка, который заключается в словах «туслам ал-джарра» приведенной им пословицы.

[110] Сведения о рукописи «Пословиц» см. у Крачковского: *Шейх Тантави*, стр. 76 и 104; причем истолкование русской части рукописи предложено у него иное, не сходное с нашим.

Фольклорный характер носит и небольшая рукописная заметка шейха Тантавия о египетских годовых праздниках, составленная им как дополнение к соответствующему описанию у египетского историка Макризия XV в.[111]

Из остального литературного творчества шейха Тантавия, которое сохранилось в рукописном его наследии, привлекают к себе психологическое внимание его хвалебные оды и скорбные элегии на всякие торжественные случаи жизни императорского двора при Николае I (ум. в 1855 г.) и, недолго, Александра II, которого, впрочем, он знал хорошо и до его восшествия на престол. Ко двору Тантавий не раз имел доступ, вручал оды высочайшим особам прямо в их «благородные» руки (йадуху л-карима) и декламировал их лично; он принимал участие как каллиграф и в украшении турецкого кабинета Екатерины II в Царском Селе[112]. Элегия на смерть Николая I и ода по случаю восшествия Александра II на престол (1855), поднесенные тотчас после севастопольской войны, в которой против России действовала с участием египетских войск Турция, оплот ислама, наводят на изрядные психологические размышления. Куда же больше клонилась душа мусульманина-шейха Тантавия после пятнадцатилетнего пребывания в России? К Египту ли, в котором после реформатора Мухаммеда Алия воцарился на шесть лет (1848—1854) вовсе не реформатор, мусульманский мракобес Аббас I? Или больше склонялся он душою к гяурской России, где шейх-мусульманин чувствовал себя в уюте, в почете и нашел вторую родину?

---

[111] Описание рукописи праздников *Хал ал-а'йад ва-л-мавасим* см. у Крачковского: *Шейх Тантави*, стр. 74 и 100.

[112] О рукописях од и элегий Тантавия: Крачковский, *Шейх Тантави*, стр. 68—69 и 100, 101—103; кроме того его же *Восточные рукописи Екатерининского дворца*. Ода 1843 г. по случаю рождения «шах-заде» (цесаревича) напечатана, как мы отмечали, в *Traité*, в начале книги.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Некоторые явления культурно-литературного развития Египта, сказавшиеся при третьем преемнике Мухаммеда Алия хедиве Исма'иле (1863—1879), и новые ноты в египетской литературе в связи с зловещими облаками на горизонте египетской самостоятельности

I

Переходное время от Мухаммеда Алия (ум. в 1849 г.) до воцарения Исма'ила (1863) [1]

Возродителю Египта Мухаммеду Алию должен был наследовать (1848) при жизни старика отца его старший сын, талантливый и просвещенный Ибрахим-паша. Но он, едва принял власть, вскоре же умер, и престол достался внуку Мухаммеда Алия от другого сына, фанатическому мусульманину Аббасу I паше (1848—1854).

Его шестилетнее правление — эпоха застоя и реакции реформам деда. Европейцев удаляли с государственной службы; школы закрывались; арабы-западники подвергались опале, даже высылались из столицы, как это мы видим на примере заслуженного главы переводчиков Рифа'а-бея, которого Аббас I счел нужным удалить «для пользы службы» в далекий Хартум. Впрочем, уменьшением числа войск и флота Аббас-паша доставил облегчение податным классам; точно так же им была ослаблена тягота введенных Мухаммедом Алием монополий и податных обложений.

Скончался Аббас-паша внезапно: подозревают, от насильственной смерти; и наследовал ему в правлении дядя, другой сын Мухаммеда Алия, просвещенный Са'ид-паша (1854—1863), который возобновил реформаторские стремления своего отца [2]. Опальные египтяне-западники, в их числе Рифа'а-бей, опять по-

---

[1] На политических фактах этого времени нам, конечно, особо останавливаться не к чему. О них обстоятельно повествует каждый европейский историк Египта XIX в. (Cameron, Лондон, 1898; Bréhier, Париж, 1901; Dicey, Лондон, 1902 и др.), а более сжато статья: Kramers, *Khediw*.

[2] О Са'иде-паше см., например, у Дайси (Dicey): *The Khedivate*, стр. 22—24. Сочувственные страницы посвятил ему Дж. Зейдан: *Машахир*, I (1910), стр. 33—35.

лучили значение; опять начали привлекаться французы-специалисты на службу в Египет; вернулся и Клот-бей, чтобы вновь сделаться главою всей врачебной части. Французу Лессепсу, своему давнему приятелю (и его отец и сам он были консулами в Египте), Са'ид-паша дал концессию на прорытие Суэцкого канала, окончания которого, впрочем, не суждено было видеть паше. Крупный египтолог Мариетт-бей получил поручение (1858) организовать в предместье Булаке знаменитый музей египетских древностей и тем положить известные пределы невежественному истреблению или расхищению драгоценных остатков старины да и вывозу их на чужбину — в парижский музей Лувр, в лондонский Британский музей, или куда <еще>. Года за два до своей смерти Са'ид-паша посетил Париж и там старался блистать своим европеизмом.

Семилетнее правление Са'ид-паши подготовило почву для культурной деятельности его преемника, сына Ибрахима-паши, хедива **Исма'ила** (1863—1879), уже «хедива», а не просто «паши», при котором произошло, так сказать, второе возрождение Египта в европейском духе. Содействовали такому «второму возрождению» не только личные стремления самого хедива, который еще при жизни Мухаммеда Алия получил воспитание в Париже и тщился быть европейцем самого высокого лоска. Содействовал прогрессу и тот более важный для страны факт, что успело вырасти и возмужать новое поколение интеллигентных египтян, с детства органически пропитавшееся новыми прогрессивными веяниями. Плоды реформ Мухаммеда Алия (ум. в 1849 г.) спустя пятнадцать лет после его смерти уже могли рельефно сказаться при его внуке Исма'иле.

II

Нерасчетливые траты хедива Исма'ила (1863—1879), как на бесполезные затеи, так и на дела общественной пользы. Акции Суэцкого канала. Железные дороги. Колоссальное увеличение школ. Заботы хедива о воспитании своей семьи в европейском духе; старания, чтобы его дети не оторвались и от ислама. Фаворит-воспитатель (с 1866 г.), литератор старого типа Фикрий-паша и воспитатель-богослов Абйарий (1821—1888). Начало славы парижского выученика Алия Мубарака, распорядителя празднеств 1869 г. по случаю открытия Суэцкого канала. Съезд европейских гостей и эффектная демонстрация культурных достижений Египта. Заказ на итальянскую оперу «Аида» в качестве премьеры для каирской сцены в 1869 г. при отсутствии, однако, своего арабского театра

Как государь-правитель, как распорядитель денежных средств своего государства, хедив Исма ʻил совсем не стоял на высоте. Он, совершенно не считаясь с государственными финансами, был очень расточителен и тщеславно бросал непомерно крупные деньги на свою придворную обстановку и пышные приемы и на разные эффектные политические затеи, в том числе на военные: на покорение суданской области Дарфура к западу от Белого Нила, на военные действия против Абиссинии, которые к тому же окончились неудачно, и т. п. <[3]>.

Против некоторых его предприятий, по сути, нельзя было бы даже возражать, если бы и они не поглощали чересчур много средств. Большие денежные траты со стороны Египта с целью ускорить затянувшееся прорытие Суэцкого канала, быть может, не оправдывались настоятельною потребностью: но ведь Суэцкий канал сам по себе был грандиозным предприятием мировой пользы, да и цифра акций Суэцкой компании, на которые подписался хедив и которые сулили в будущем крупную прибыль, побуждала хедива близко принимать к сердцу скорейшее доведение дела до конца[4]. Сеть железных дорог в Египте, которая к началу царствования хедива Исма ʻила составляла около 450 *км*, возросла к концу до 1500 *км*; оросительных каналов прорыто до 13 000 *км*, так что оказался отвоеван у пустыни миллион с четвертью акров земли. Сильно ли можно осудить Исма ʻила за расточительность в э т о м направлении?

<[3] Подавляющее большинство затрат, сделанных египетским государством во время правления хедива Исма ʻила, было обращено на строительство железных дорог, Суэцкого канала, оросительных сооружений, сахарных и других заводов, гаваней, линий телеграфа, мостов, дорог, коммунальных учреждений в главных городах и др. Известное количество средств было потрачено на египетскую армию, на завоевательные походы в Судане и на красноморском побережье, на подкуп султанских чиновников (чтобы добиться от Турции расширения прав Египта). Некоторые суммы ушли на развитие народного просвещения, создание научных и культурных учреждений (включая музеи, каирскую оперу и т. д.). Лишь относительно незначительные средства были израсходованы на непроизводительное потребление хедива, строительство дворцов, празднества (вроде открытия Суэцкого канала) и т. п. Однако европейская буржуазная пропаганда писала именно о последних, замалчивая несомненный экономический и культурный прогресс Египта в 60-е—70-е годы XIX в. Все деньги, кроме ушедших на строительство Суэцкого канала, объявлялись (например, лордом Кромером, английским наместником Египта после его захвата) «растраченными». Это должно было замаскировать факты беспощадного колониального грабежа Египта, выкачивания из него денег с помощью режима капитуляций и консульских судов, навязывания ему кабальных займов (см.: Ротштейн, *Захват и закабаление Египта;* Луцкий, *Новая история*, стр. 166—173; *Новая история стран зарубежной Азии и Африки*, стр. 233—235). Однако все сказанное не снимает личной ответственности с хедива Исма ʻила, который допустил немало политических и хозяйственных ошибок, действовал как глава феодально-помещичьего класса, рассматривал Египет как свою вотчину. — *А. Г.*>

[4] Акции пришлось компании выпустить, в разное время, свыше чем на 400 миллионов франков. Хедив подписался в общем на 100 миллионов. Главный акционерный капитал, как известно, собран был во Франции.

Да трудно, с общечеловеческой точки зрения, осудить и те крупные траты, которые хедив Исма'ил, не считаясь с истощенной казною, ассигновал на народное просвещение Египта. Как бы дорого ни обходились просветительные заботы хедива, нельзя в них все же не видеть огромной его заслуги перед своим народом. В результате оказалось колоссальное увеличение числа учебных заведений. Количество школ в Египте вместо 185 к концу его царствования возросло до цифры 4 685 или даже 4 817; в них училось 111 000 учеников (при почти семимиллионном населении страны): школы устраивались и для девочек [5].

Свою семью, будущих вершителей египетской судьбы, хедив Исма'ил, разумеется, постарался воспитать тщательно. Как государь мусульманской страны он считал нужным, чтобы его дети имели наставление и в старой азхарской науке. Будущий министр народного просвещения и царедворец-фаворит хедива, сын видного военного Абдаллах-паша Фикрий (1834—1890), с которым Исма'ил сошелся еще до своего вступления на престол, больше всего, по-видимому, при своей дипломатической поездке в Стамбул (1861), был в свое время слушателем Азхара, и ему хедив Исмаил поручил (1866) преподать царевичам добрую исламскую науку. Судя по характеру сочинений Фикрия [6], он не являлся специалистом в догматике; это был хороший стилист классического языка, впоследствии мечтавший об арабской академии для урегулирования нормальной литературной речи [7]; был он стихотворец, составитель также рифмованных прозаических макам в стиле Хамадания X в., и удачнее всего специализировался он в воспитательно-наставительных сочинениях для юношества, широкой распространенности которых в Египте содействовало, вероятно, пребывание Фикрия (с 1870 г.) на должности инспектора школ, под конец и министра народного просвещения (1879) [8]. Приглашен был хедивом Исма'илом

---

[5] См. очерк школьного дела в Египте до середины правления Исма'ила: Dor, *L'Instruction publique*. Более поздний, тоже авторитетный очерк — у Зейдана в его *Та'рих адаб*, IV, стр. 24—34; вообще ж об Исма'иле см. у него в *Машахир*, I, стр. 35—48. <Об истории школьного дела в Египте см. Heyworth-Dunne, *Introduction*.>

[6] О Фикриевых сочинениях см.: Брокельман, GAL, II, стр. 475; преимущественно по *Хитат джадида* Алия Мубарака (II, стр. 45—57), где <даны> и образцы. Полезное дополнение — Зейдан, *Машахир*, II, стр. 305—310; кратко в его же *Та'рих адаб*, IV, стр. 241—242.

[7] Braune, *Beiträge*, стр. 133.

[8] «Полезные наставления Фикрия для египетских школ» — *ал-Фава'ид ал-Фикриййа* вышли и по смерти его, в 1899 г., десятым изданием. Впрочем, личный общественный вес Абдаллаха Фикрия не многим пережил правление хедива Исма'ила. В 1888 г. он, однако, возбудил общее внимание своею вышеуказанною идеею основания арабской Академии, законодательницы языка, а в 1889 г. находился в составе египетской делегации, отправленной на международный конгресс ориенталистов в Стокгольме. Сопровождавший его Мухаммед Амин Фикрий, сын, описал это путешествие в Европу под заглавием: «Путеводительство понятливым людям к красотам Европы» — *Иршад ал-алибба'* (Каир, 1892).

в наставники к детям и более специализировавшийся богослов Абдалхадий Абйарий (1821—1888), очень плодовитый азхарец-шафиит, вместилище всякой старинной учености [9]. По-видимому, в пропедевтических целях составил он двухтомный сборник всяких сведений старой «сияющей» науки в форме загадок или задач, обращенных на имя хедива Исма'ила, с комментированными ответами на них, *ал-алгаз мин ал-'улум ал-лавами'*, и озаглавил эту свою энциклопедию астрономически: «Благоприятные светила» — *Су'уд ал-матали'* (Каир 1283/1866). Но главное внимание в воспитании хедивских детей обращено было на то, чтобы они могли считаться и просвещенными европейцами. Типично для будущего наследника престола, Тауфика, что он, в противоположность даже отцу, не захотел содержать харем, а ограничился одной образованной женою (из хедивской фамилии), типа европейской государыни.

В 1869 г. был закончен Ф. Лессепсом Суэцкий канал после десятилетних работ, начатых еще при Са'иде-паше. На празднование всемирного события, на торжественное открытие канала, которому суждено было изменить направление и значение всех прежних путей сообщения Европы с Индийским океаном, приглашена была хедивом Исма'илом, можно сказать, вся Европа [10]. Днем открытия было назначено 16 ноября 1869 г., но накануне в Каире собравшиеся представители европейских государств устроили заседание международного конгресса, которым был установлен нейтралитет нового сооружения, утверждено право для всех пользоваться им; утверждены были и условия пользования каналом — за порядочную, кстати сказать, провозную плату, которая обещала обогащение карманам держателей, в том числе самого хедива. Затем наступили торжества открытия, манифестации, празднества. Руководство ими, как и предварительная сложная подготовка к ним, было возложено на одного из самых выдающихся культурных деятелей и писателей времени хедива Исма'ила, воспитывавшегося в Европе пашу Алия Мубарака (1823—1893) [11]. Гости могли собственными глазами наблюдать не только новосозданное чудо света — Суэцкий канал, но и блестящие культурные достижения египетского государства, сотворенного Мухаммедом Алием каких-нибудь шестьдесят лет тому назад. Перед ними блистала внешне благоустроенная страна, с железными дорогами, с телеграфной сетью, с порядочным количеством новых город-

---

[9] О сочинениях Абйария — GAL, II, стр. 487—488; но ниже отмечаемое нами *Су'уд ал-матали'* <там> отсутствует. <См.: GAL, SBd II, стр. 741—742, где упоминается и это сочинение.> Библиография про автора — у Крачковского: *Шейх Тантави*, стр. 13, прим. 5.

[10] От Австрии представителем был сам император Франц-Иосиф, от Франции — всесильная вершительница французской политики императрица Евгения, супруга Наполеона III.

[11] Алию Мубараку ниже посвящается особый большой раздел.

ских улиц европейского характера, с садами, с прекрасными столичными домами.

Перед ними оказывалось недурно налаженное типографское дело (скверненькую, дешевую бумагу из рисовой соломы приходилось простить), перед ними являло себя налаживающееся издательство газет [12], и гости могли услышать, что еще три года тому назад просвещенный хедив даровал стране род конституции и сравнительную свободу печати. После традиционно-неизбежного осмотра пирамид, сфинкса, обелисков приезжие удостоверялись наглядно, что, и не едучи в Гизу или еще далее — в Карнак, Луксор, можно видеть эффектно и научно собранные, в высшей степени замечательные древности фараонов в предместье самого Каира, в Булакском музее, под руководством крупнейшего египтолога Мариетт-бея (француза, понятно), который, помним, получил приглашение создать булакский музей еще при Са'иде-паше, но наиэффектнее упорядочил и обогатил его при хедиве Исма'иле. В обоих вестибюлях музея и в западном зале посетители могли обозревать, между прочим, замечательную коллекцию иероглифически исписанных стен, которые им повествовали (при помощи обязательного Мариетт-бея, понятным образом) о важных исторических событиях долговременной и славной истории фараонов, внушительно напоминая обозревателям, что хедив Исма'ил — властелин страны с более древней культурностью, чем любая европейская страна,— что хедив — преемник великих государей-фараонов, которые владели вселенною [13]. Могли посетители полюбоваться и алебастровою статуею Амнерис, жены одного из эфиопских царей 25-й династии. А на фестивале, по давно задуманному плану хедива Исма'ила, они должны были наслаждаться итальянским пением Амнерис в опере «Аида», составить которую, специально для открытия Суэцкого канала, заказано было за 150 000 франков великому композитору Верди, по либретто, которое в первом эскизе просмотрел Мариетт-бей. Правда, в оперном либретто Амнерис оказалась не эфиопкою, а напротив — белою египтянкою, врагом эфиопов; но кроме самого Мариетт-бея и его присных едва ли кто-нибудь из приезжих способен был бы задумываться над возможностью каких-либо исторических отступлений в либреттном тексте «Аиды»: в опере, мол, текст — второстепенное дело. К горю для хедива и Алия Мубарака, Верди не успел заблаговременно закончить «Аиду» к дню открытия канала. Вместо новинки «Аиды» пришлось дать

---

[12] Сверх официозных «Египетских Ведомостей» выходил с 1866 г. двухнедельник «Вади-н-Нил» — «Долина Нила» (т. е. «Египет»), основанный шейхом Абу-с-Су'удом.

[13] Гордую мысль о том, что древние египтяне — предки нынешних и что слава предков принадлежит и их потомкам, мы к концу XIX в. видим вкорененную в сознание египетской интеллигенции уже достаточно твердо. Теперь это одно из непреложных положений националистического символа веры.

другую его же оперу — «Риголетто»[14]. Но все равно, слушая превосходную музыку Верди, все только наслаждались. Гости фестиваля должны были чувствовать себя словно в Европе, и хедив Исма'ил мог на отличном французском языке без скромничанья сказать, что Египет та же Европа.

Из всех европейцев французы, конечно, больше всех могли согласиться с такими словами и наиболее могли проявить искренней доброжелательности. На всем египетском возрождении лежала ведь явная печать именно их культуры, да и новое чудо света, Суэцкий канал, тоже был их сооружение; да и акции компании, если исключить четверть, принадлежавшую египетскому хедиву, составляли достояние французское. Англичане ж должны были испытывать затаенное недоброжелательство: они предпочли бы видеть и культурный прогресс Египта и канал, ближайшую дорогу к Индии, только в своих руках. Немцы... а опытные дипломаты и тогда уже должны были чуять нюхом недалекую франко-прусскую войну, которая через несколько месяцев действительно и разразилась... они, вероятно, не без затаенной внутренней усмешки воспринимали ярко-французскую окраску всех новоегипетских достижений и передовые речи о европеизме из уст хедива, держателя порядочной части акций Компании Суэцкого канала. Немцы, пожалуй, тогда же способны были ядовито сказать про Исма'ила то, что сказал тридцать лет спустя немец-востоковед М. Хартман: «Как известно, хедив Исма'ил был человек, склонный играть на государственных бумагах, следовательно, достаточно хорошо посвященный в тонкости европейского прогресса»[15].

III

Возникновение арабского театра в Египте (1870); еврей Джемс Сануа — «египетский Мольер» (1839—1912). Первая мольеровская драма европеизированного литератора М. Джаляля (1873). Арабский театр в Александрии (1875—1876); сирийцы-драматурги Адиб Исхак и Салим Наккаш, и их материальная неудача в Александрии

Когда пышно праздновалось открытие Суэцкого канала и ставилась на новооткрытой оперной сцене в Каире итальянская опера «Риголетто», арабский театр в Египте еще не существо-

---

[14] См. Barbour, *The arabic theatre in Egypt,* стр. 173.

[15] Цитата из Хартмана (*The Arabic press in Egypt*) была своевременно приведена мною в статье о египетской прессе в «Древностях Восточных», 1903 (т. II), и повторена в книжке: Кримський — Боголюбський, *До історії,* стр. 72.

вал. На европейских языках театр стал известен египтянам раньше времени хедива Исма'ила, и если Рифа'а-бей в 1834 г. еще считал нужным в «Описании Парижа» растолковывать своим землякам, что такое «театр», то вскоре это стало излишним, а для прибрежной Александрии, полной европейцев, уж и в 1830-х годах было излишним. Как раз в 1834 г. путешественник маршал Мармон сообщает про александрийский европейский театр, как про «очень хороший, удовлетворяющий вкусу и склонностям европейского населения», хотя, правда, не в особом общественном здании, а на домашней сцене[16]. Этот европейский театр в Александрии понадобилось в 1858 г. даже перестроить, расширить,— что и было сделано на средства одного итальянского банкира в Александрии. Однако с арабским театром дело замедлилось: он появился в Каире только год спустя после открытия Суэцкого канала — в 1870 г.

В театральной арабской литературе Египет того времени сильно отстал от соседней Сирии. Сирия, благодаря христианским миссионерским школам, знала театральные представления на школьных сценах, наверное, еще с XVII в.[17]. В XIX же в., в 1840-х годах, сидонец Марун Наккаш (1817—1855) настолько увлекал бейрутцев своими арабскими переделками из комедий Мольера и итальянцев, что вызывал ворчливые замечания, например, русского архимандрита Порфирия Успенского в таком роде (1849): «Бейрут сходит с ума и в припадках безумия переводит французские водевили на арабский язык и потешается глупеньким лицедейством»[18]. Только двадцать лет спустя подобные «безумные» настроения стали известны и египетским арабам. Пионером театра в Египте на арабском языке явился, при поощрении со стороны хедива Исма'ила, местный арабизованный еврей Джемс Сануа, точнее Санну' (1839—1912), впоследствии с переходом на журнально-сатирическую деятельность больше известный под литературным псевдонимом Абу Наддара, т. е. «Наблюдающий в подзорную трубку»[19].

Я'куб (или на английский лад Джемс), родившийся 9 февраля 1839 г. в Каире в семье достаточно богатого еврея Рафаила Сануа, с детства обнаружил способность к иностранным

---

[16] См.: Мармон, *Путешествие*, т. 3, стр. 179.

[17] Подробности — ниже, в разделе о драматургии Сирии XIX в.

[18] См. письмо от 5 апр. 1849 г. — *Материалы*, т. II, стр. 269—270.

[19] Про него существует на русском языке статья И. Ю. Крачковского *Шейх Абу-Наддара*, которая вполне избавляет от необходимости обращаться к несистематическим восточным сведениям. По-видимому, главным пособием для И. Ю. Крачковского послужили соответствующие страницы труда Тарразия по истории арабской журналистики (*Сихафа*). Зейдан почему-то совсем опустил Санну'. Важнейшая арабская работа по истории арабского театра — Мух. Теймур, *Хайатуна т-тамсилиййа* (Каир, 1922, посмертно). По-английски — сжатая статья Prüfer, *Drama*. В новейшее время в BSOAS, 1935—1937, три содержательных очерка поместил N. Barbour, но как раз о Санну' у него сказано совсем мало (*The Arabic theatre in Egypt*, стр. 173—174).

языкам, которые усвоить не так и трудно было в столице Каире, полной иностранцев. Отец будущего театрала Рафаил Сануа был деловым поверенным у влиятельного паши Ахмеда Йекена, близкого к династии Мухаммеда Алия; самое прозвание его «Йекен» точнее, по-турецки «Йеген» («племянник», в смысле «августейший племянник»), указывает на родственные отношения фамилии Йекенов к правящему дому. Семья Йекенов, турецкая по происхождению, связала свою судьбу с Египтом Мухаммеда Алия и арабизовалась; мы еще встретим их на рубеже XIX—XX вв. как политических и литературных деятелей, просвещенных патриотов Египта. Но и Ахмед-паша Йекен уж понимал важность европейских реформ Мухаммеда Алия и пользу знания европейских языков. Заметивши, что юноша Я'куб, сын его доверенного человека, имеет лингвистические и другие способности, а образование получил в сущности только узко-еврейское, паша устроил отправку юного Я'куба в Европу, именно в Ливорно, чтобы он там получил надлежащее просвещение, согласное его природным способностям. Я'куб Сануа прожил в Ливорно три года, совершенствовался и в европейских языках и в изучении их литератур.

Тем временем умерли и отец Я'куба Рафаил Сануа, и его меценат паша Ахмед Йекен. Я'куб вернулся на родину. К выгодной служебной карьере ему не удалось пристроиться; но он, европеизированный человек, с успехом занялся преподаванием новых языков в высокопоставленных семьях Египта, в том числе в хедивском кругу. Когда на престол вступил хедив Исма'ил (1863), литературные дарования Я'куба Сануа были использованы на театральном поприще. Через год после итальянского представления «Риголетто» на суэцких торжествах возникает там же в Каире (1870) придворный арабский театр, и бойкие пьесы его репертуара неутомимо пишет, в духе европейских комедий, сам же Я'куб Сануа. В очень непродолжительное время их оказывается 32. Успех театра и комедий Я'куба Сануа был несомненный. Хедив Исма'ил оказывал ему благоволение и наградил титулом: «египетский Мольер». Трудно было бы предвидеть, что их хорошие отношения могут когда-нибудь прерваться и что любимец хедива способен превратиться в его врага.

Одна из комедий Я'куба Сануа дает нам бытовые сценки из жизни каирских актеров, новонародившейся артистической богемы. Озаглавлена она: «Египетский Мольер и его затруднения» — *Мулйир Миср ва ма йукасих*. Форма ее — рифмованная проза. Язык — не высокий книжный, а удобопонятный для широкой публики, разговорная речь интеллигентных египтян [20]. И в

---

[20] Напечатана *Мулйир Миср ва ма йукасих* лет уж 40 спустя, в год смерти автора, в Бейруте (1912, 40 стр.). Несколько слов об этой пьесе у Н. Барбера: *The Arabic theatre in Egypt*, стр. 174.

других пьесах Я'куб Сануа старался не быть выспренним, а приближаться к разговорному живому языку, иногда достаточно простонародному, если этого требовала характеристика действующих лиц комедии.

Собственно говоря, звание «египетский Мольер» с порядочным правом мог бы носить и другой писатель, связавший, надо думать, навеки в истории новоарабской литературы свое имя больше всего с Мольером. Правда, расцвет карьеры и лучшее литературное проявление этого писателя, хотя он возрастом был на десять лет старше Я'куба Сануа, относится не ко времени хедива Исма'ила (1863—1879), а уж к 1880—1890-м годам. Это был Мухаммед Осман ал-Джаляль Ванайский (1829—1898), который, впрочем, и от литературных настроений хедива Исма'ила как-никак не может быть отделен. Воспитанник «Школы языков» под ферулой Рифа'а-бея, пособник и протеже француза Клота-бея, Джаляль успел при Са'иде-паше издать в свет (1858) свою арабскую обработку старинных французских басен Лафонтена XVII в.[21]; а десять лет спустя он при хедиве Исма'иле напечатал свою омусульманенную переделку идиллического романа Бернардена де Сен-Пьера XVIII в. «Поль и Виргиния» под египтизированным заглавием «Кабуль и Варджанна» (1868); он тогда же состоял на службе в министерстве внутренних дел. Однако, что касается главной своей заслуги, обработки Мольера, то Джаляль при хедиве Исма'иле выпустил в свет только одну пьесу: «Тартюф» (1873), вполне, впрочем, характерную для его писательства — на простонародном египетском языке и с полным приурочением к египетской обстановке. В конце пьесы, когда пройдоха «шейх Матлюф» (т. е. Тартюф), олицетворяющий собою старое египетское ханжеское мракобесие, оказывается арестован новой, хедивской полицией, все присутствующие на сцене провозглашают многолетие хедиву и новым судебным порядкам [22].

Лет пять спустя после основания египетского арабского театра Я'кубом Сануа в Каире появляется арабский театр там, где европейский уже процветал,— в Александрии, в сезон 1875/76 г. Основатели — приезжие литераторы-сирийцы Адиб Исхак (1856—1885) и Салим Наккаш (ум. в 1884 г.), из фамилии того же Маруна Наккаша, который блестяще работал в Сирии в 1840-х годах. В театральном репертуаре александрий-

---

[21] Джаляль не единственный арабский обрабатыватель басен Лафонтена. Их хорошо переводил и Ибрахим Марзук (1817—1865), лафонтеновские переделки которого хвалил А. фон Кремер (*Aegypten*, Т. 2, стр. 329). Марзук-бей последние годы своей жизни провел в Судане и умер в Хартуме (1283/ /1866). «Диван» его небольшой (75 стр.), посмертно изданный в Каире в 1287/1870 г., расположен по содержанию стихотворений, что с похвалою отметил Зейдан (*Та'рих адаб*, IV, стр. 235).

[22] Более подробный анализ и «Шейха Матлюфа», и других джаляльевских переработок Мольера дается у нас ниже, в характеристике новоарабской литературы 1890-х годов. Там и про самого Джаляля сказано побольше.

ской труппы оказались арабские переделки общеизвестных европейских драм: «Андромаха», «Карл Великий», «Федра», «Горации», «Зенобия»,— снабженные выигрышною песенною частью; но опять-таки выступает в репертуаре и классик французской комедии Мольер в переделке на арабские нравы. Успех имела комедия «Скупой» — *Ривайат ал-бахил* М. Наккаша, которую обруселый араб Г. Муркос счел возможным не без восторженного многословия характеризовать, как «особенно интересное и более или менее самостоятельное произведение, подражание „Скупому" Мольера, весьма интересная комедия, представляющая почти оригинальное сочинение»[23]. Материальные заработки труппы оказались в Александрии, однако, не блестящими. Адиб Исхак и Наккаш обратились к журнальной деятельности, а труппу взял в свои руки один из талантливых актеров[24], прославившийся своим уменьем неподражаемо играть женские роли (актрисы-женщины на египетской сцене стали появляться лишь в 1880-х годах). Он отправился с труппою в турне по Египту и наконец водворился в Каире (1878), где, впрочем, не угодил хедиву Исма'илу, поставивши пьесу «Тиран» — *аз-Залум*[25].

IV

Алий Мубарак (1823—1893), парижский питомец из крестьян; его карьера. Основание им Хедивской Национальной библиотеки (1870) совместно с Фикрием-пашою (1868). Учреждение лицея «Дар ал-'улум», вроде университета; слепец Марсафий в числе профессоров. Энциклопедический роман Алия Мубарака «'Аламаддин» и долгая работа над новым историко-географическим описанием Египта «Новый Хитат». Кое-что о других сочинениях Алия Мубарака

Крупным культурным деятелем при хедиве Исма'иле был европейски образованный и толковый исполнитель его просветительных замыслов паша Алий Мубарак (1823—1893), с которым Европа особенно хорошо могла познакомиться на суэцких торжествах 1869 г.: именно он, как знаем, подготовил их и заведовал ими. Он же — писатель, автор многократно у нас цитированного ученого историко-географического описания нового Египта[26].

[23] Муркос, *Новейшая литература арабов,* стр. 377, в.

[24] Юсуф Хайят, тоже сириец.

[25] См. статью Barbour, *The arabic theatre in Egypt,* стр. 174—175. Составитель пользовался и рукописной, еще не вышедшей в свет «Историей египетской сцены» Тауфика Хабиба. Впрочем, все существенное сказано и у Зейдана: *Та'рих адаб,* IV, стр. 154—155.

[26] У Брокельмана в GAL, II, см. про Алия Мубарака стр. 481—482; но к

Родился Алий Мубарак (1823) в провинции, в крестьянской семье, но воспитание получил хорошее, в новом духе. Двенадцати лет он был способным учеником лекарской школы; к двадцатилетнему возрасту он уж окончил курс «Мухандис-хане», т. е. инженерного политехникума. Как тогда уж вошло в обычай, талантливый юноша был отправлен (1844) на казенный счет в группе других избранных молодых людей во Францию для лучшего обучения. Он четыре года слушал курс военно-технических наук в Париже и в Меце, в частности специализировался также на фортификации. Когда вернулся он назад в Египет, то получил в военном ведомстве должность с топографическими заданиями. Давались ему и другие поручения по его специальности. В 1853—1854 гг., когда началась Крымская война между Россией и коалицией держав с Турциею в том числе, вице-король Египта Аббас-паша должен был предоставить в распоряжение султана, своего сюзерена, пятнадцатитысячное войско и весь флот; Алий Мубарак находился в составе этого войска, имея довольно высокий офицерский чин. По окончании войны карьера Алия Мубарака не сразу наладилась. Преемник Аббаса-паши Са'ид-паша (1854—1863) относился к Алию Мубараку холодно. И только со вступлением на престол хедива Исма'ила открылось для деятельности Алия широкое поле в ведомстве железных дорог, общественных работ, народного просвещения.

В 1865 г. султан Абдул-Азиз (1861—1876) посетил Египет. Хотя в общем этот султан был малопросвещенный азиат, но он обратил внимание хедива на то, что драгоценнейшие собрания рукописей, подлинные сокровища старой арабской литературы, хранятся вразброс по разным мечетям Египта, тогда как лучше было бы собрать их все в одном книгохранилище. Мысль очень понравилась хедиву Исма'илу, и он озаботился о создании в Каире той знаменитой и превосходной национальной библиотеки, которая известна под именем «Ал-Кутубхана ал-хидивиййа ал-мисриййа» — «Египетская хедивская библиотека». Исполнение сложной и трудной задачи возложено было отчасти (1868) и на Фикрия-пашу, фаворита хедива Исма'ила, наставника его детей; но главным образом создание этого выдающегося учреждения и его упорядочение явилось заслугою Алия Мубарака, который был тогда министром духовных имуществ (вакфов). Годом основания библиотеки считается 1870-й. Впоследствии был напечатан и семитомный «Каталог хедивской библиотеки»[27], наглядно показавший всем ориенталистам ее богатейшие сокровища.

В 1871—1872 гг. Алием Мубараком был напечатан ряд

его сведениям надо добавить Зейдана, *Машахир* (1902—1903), II, стр. 32—38; кратко в его же *Та'рих адаб*, IV, стр. 290—292. <См. арабские монографии: Шаркави — Мишадд, *'Али Мубарак* и Зайид, *'Али Мубарак ва а'малуху.*>

[27] *Фихрист ал-кутуб.*

учебников для военных учебных заведений по геометрии, географии, даже по медицине [28]; он одно время был директором кадетского корпуса и знал нужды военно-школьного преподавания. А год спустя он, в должности министра народного просвещения, основал так называемый университет (1873).

Потребность создания университета по европейскому образцу давно ощущалась. Высшие учебные заведения Египта, которые начал основывать еще Мухаммед Алий, были поставлены хорошо, но они являлись слишком специальными школами. Университетский характер, в средневековом понимании этого слова, носила многовековая медресе при мечети Азхар, но этот схоластический университет совершенно отстал от жизни. Передовым людям Египта желательно было создать иную высшую школу, где, с одной стороны, существовал бы, как в европейских университетах, «богословский факультет», а с другой стороны, читались бы светские науки, соответствующие европейскому научному университетскому уровню. Хорошим советником оказался швейцарец-педагог В. Э. Дор [29]. С его содействием Алий Мубарак и учредил (1290/1873) род такого университета или лицея в Каире под именем «Дар ал-'улум би-л-мадарис» — «Учебный дом наук», который до поры до времени мог бы служить заменою или суррогатом подлинного университета в европейском смысле. Действительный же университет в Египте основался только тридцать пять лет спустя и вызвал большую вражду в азхарцах. К «Дар ал-'улуму» — «Дому науки» Алия Мубарака, где и богословию был воздан надлежащий почет, передовые церковники отнеслись без особой неприязни. Между прочим, характерен был здесь слепой профессор классического арабского языка и словесности шейх Хусейн Марсафий (ум. в 1889 г.), хорошо знакомый и со всеми отраслями азхарского знания, и с французским языком и литературой. Главное его сочинение — объемистое «Литературное руководство по арабским наукам» (Каир, 1289/1872 и сл.; стр. 251 и 703), в котором он (как это мы видели у Тантавия) сильно привлекает к делу староарабскую языческую поэзию в качестве полезнейшего источника для изучения классического арабского языка; при этом он применяет и европейские филологические методы [30]. Шейх

---

[28] В библиографии Саркиса (*Му'джам*) перечень изданных сочинений Алия Мубарака читается на стр. 1367 и сл., а оттуда перепечатан у Braune (*Beiträge*, стр. 128—129).

[29] Мы уже имели случай сослаться на книгу Dor, *L'Instruction publique*. Несомненно оттеняя моральную заслугу хедива Исма'ила, Дор изрядно развенчал просветительные заботы Мухаммеда Алия, которые, по мнению Дора, чересчур неправильно поняты в Европе. Мухаммед Алий, говорит Дор, основывал школы вовсе не с благодетельною, «филантропическою», целью просветить свой народ, а ради своей собственной выгоды, ради своего политического усиления — «On a voulu faire de Mehemet-Ali un philanthrope.— il n'en est rien». С большим злорадством переписал из Дора такую характеристику Вамбери (*Der Islam*, стр. 151).

[30] О Марсафии см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 478; у Брауне: *Beiträge*,

Марсафий, слепец, преподавал и в Азхаре, и в университете, и в школе для слепых, которую тоже постарался завести в своем государстве хедив Исма'ил по европейскому образцу. На Востоке школа для слепых даже более необходима, чем в Европе [31]. Марсафий был поставлен во главе школы.

Своего рода другой «университет для всех» или «общедоступную энциклопедию» обработал Алий Мубарак в полубеллетристической форме, в виде четырехтомной научной повести-путешествия под заглавием *'Аламаддин,* которая была закончена и в свет вышла уже спустя три года после правления хедива Исма'ила. В европейских литературах этот род популяризаторской беллетристики очень распространен, считаясь хорошим средством легко обогащать знания юношества или средних читателей-неспециалистов. Алий Мубарак не мог, конечно, не быть хорошо знакомым с прославленным французским «Путешествием юного скифа Анахарсиса по Греции» (Париж, 1788) аббата-археолога Ж. Бартелеми (1716—1795), которое, как Алий Мубарак тоже мог знать, было переведено на все европейские языки [32]. По форме это легкая, удобовоспринимаемая повесть-путешествие, которая увлекательно и с полным знанием дела рисует перед читателем семейную и общественную жизнь классических греков. Жанр этот продолжал практиковаться во Франции в новых и новых применениях. И например, как раз в 1870-х годах чрезвычайно любимым чтением школьной молодежи были «Приключения молодого натуралиста» Люсьена Биара: отец, старый натуралист, отправляясь собирать научные коллекции в лесах и захолустьях мало обследованной испанской Америки, берет с собою своего сына, живого, любознательного мальчика, и прислужника-индейца, бойкого Энкуэрадо; во время этой длинной экскурсии, пересыпанной приключениями, они знакомятся с растительным, животным и минеральным царством страны, с бытом поселенцев-испанцев и туземцев-индейцев, и т. п., и все это изложено в чрезвычайно захватывающей форме [33].

стр. 128, с перепечаткою библиографических данных из библиографии Саркиса (*Му'джам,* 1735).

[31] Огромное число слепых и в Египте, и в Сирии имеет одною из важных причин тот жгучий, соединенный с тучами мельчайшего песку, ветер, который в Египте называется «хамсин», а в Палестине и Сирии «шрук» или «шлук» (и по-итал.: «sirocco»). Люди при этом удушливом ветре принуждены спать на открытом воздухе на плоских крышах домов. Когда они просыпаются утром, они не в силах открыть веки, совершенно занесенные мелким песком, который от глазного гноя и слез превратился в липкую грязь и присох. Кто открывает веки, не промывая их предварительно водою, а просто разрывает их пальцами, всегда рискует повредить и глазное яблоко и зрачок. Такое объяснение приходилось нам слышать не раз. О других причинах частой офтальмии см. у Клота-бея: *Aperçu,* t. II, ch. 11, § 2 (*Египет,* ч. 2, стр. 278—284).

[32] По-русски «Путешествие Анахарсиса» переводилось не только в начале XIX в. (два издания), но даже в конце столетия, в журнале «Гимназия», 1890.

[33] Роман переведен и на русский язык, и на разные европейские.

Произведение Алия Мубарака рассчитано не на детей, а на взрослую публику, которую он желает ознакомить со всеми областями человеческого знания посредством беллетристического изложения; и так как имеются в виду читатели недети, то изложение — более серьезное (и, увы, более нудное). Героем романа выступает ученый мусульманин, египетский шейх Аламаддин со своим сыном (как и в романе Люсьена Биара), и они в сопровождении одного высокообразованного англичанина-востоковеда отправляются из Каира попутешествовать по Европе. Садятся они в Каире на поезд, который их привезет к приморской Александрии. Англичанин в вагоне коротает дорогу тем, что читает отцу и сыну обстоятельную лекцию о техническом устройстве железнодорожного сообщения, о том, как изобрели чугунку, сообщает статистические сведения (в цифрах километров) о количестве железнодорожных путей в разных странах, о пропускной их способности, называет цифры пассажиров в той или другой стране, предлагает статистические данные и о числе крушений или вообще несчастных случаев на разных железных дорогах, и т. п. Но тут подъезжают к станции Танта,— проехали от Каира уже 86 километров. В Танте, как известно, находится мусульманская высокочтимая святыня — гробница св. Ахмеда Бадавия XIII в. Теперь уж англичанин пускается в расспросы. Ученый шейх Аламаддин с полной точностью излагает ему все житие Бадавия и сообщает подробности о годичных празднествах в его честь. Англичанин тогда читает Аламаддину лекцию о празднествах в честь божеств древнего Египта. Поезд двигается из Танты далее. Англичанин продолжает свою прерванную лекцию о железнодорожном деле. Слушатели окончательно убеждаются и удивляются, какие великие блага дал человечеству пар. И вот так, с большою пользою для себя, приезжают в порт Александрию. Садятся на пароход. Начинается ряд встреч с новыми людьми, собеседниками,— следовательно, и с новыми обстоятельными лекциями обо всем. И т. д., и т. д. К концу четырехтомной книги, этого мнимого романа, содержащего в себе полторы тысячи страниц популярных скучноватых лекций, читатель делается энциклопедически просвещенным человеком по всем отраслям и мусульманских и европейских знаний. Того увлекательного интереса, который читателю дается «Описанием Парижа» Рифа'а-бея (1834) и «Описанием России» Тантавия (1850), мы от беллетризованной энциклопедии Алия Мубарака не испытаем. Однако для осведомления широких масс о мировом прогрессе этот труд, понятно, сделал достаточно, и автор оказал средним кругам своих читателей-земляков несомненную культурную услугу.

Главное произведение Алия Мубарака, всестороннее описание Египта, в 20 частях, вышло в свет на десять лет позже правления хедива Исма'ила, при его преемнике хедиве Тауфике (1879—1892), и даже в заглавии посвящено

Тауфику. Но понятно, что обильнейшие материалы для этого монументального труда собирались и подготовительно обрабатывались исподволь, гораздо раньше, и потому вполне уместно сказать кое-что об этом описании именно тут, для характеристики научно-литературных настроений времени хедива Исма'ила.

В XV в. знаменитый египетский историк Макризий (1364—1442) составил подробное и содержательное историко-географическое описание Египта, известное под сокращенным заглавием *Хитат* — «Земельные участки» [34]. Алий Мубарак продолжил это авторитетное сочинение Макризия XV в. под очень близким заглавием: «Новые земельные участки» — *ал-Хитат ал-джадида* [35], что составило труд в 20 частях (Булак, 1306/1889), или в четырех толстых томах. Части I—VII — описание улиц, кварталов, мечетей, обителей, мавзолеев-тюрбе, источников, бань, замков, церквей, базаров как Каира (ч. I—VI), так и Александрии (ч. VII); говоря о славных покойниках, Алий Мубарак сообщает и их жизнеописания. В частях VIII—XVII дан обзор замечательных мест всего Египта, в словарно-алфавитном порядке,— и опять везде сообщаются историко-биографические сведения о людях, прославившихся в той или другой местности. Часть XVIII — о ниломерах. Часть XIX — каналы и плотины. Часть XX — монетное дело. Для сведений по истории последних столетий Египта, в частности XIX в., «Новые участки» Алия Мубарака оказываются важнейшим источником. Историк новой арабской литературы должен пользоваться этим сводом на каждом шагу. Пособиями для автора служили не только арабские писатели XVI—XIX вв. (Джабартий для XVIII—XIX вв. очень использован), но и европейские исследователи: египтологи, арабисты (Сильвестр де Саси, Катрмер). Греко-римских писателей мог использовать Алий Мубарак во французских переводах. Вообще это труд солидный.

Среди прочих сочинений Алия Мубарака психологически интересно его толкование (*Шарх*) на приписываемое пророку Мухаммеду изречение: «Трудись для нынешней жизни, как буд-

---

[34] Более точное заглавие труда Макризия — *Китаб ал-мава'из ва-л-и'тибар фи зикр ал-хитат ва-л-асар* — «Книга наставлений и размышления касательно описания земельных участков и древних памятников». Печ. изд. — Булак, 1270/1854, два фолиантных тома (498 и 521 стр.); Каир, 4 тт., 1324—1326/1906—1908 и, в издании Французского археологического института в Каире, 5 тт., 1911—1927, в редакции Г. Вьета. Комментированный франц. перевод Буриана и Казановы — Каир, 1898—1920 в издании того же института.

[35] Полное заглавие — *ал-Хитат ат-Тауфикиййа ал-джадида ли Миср ал-Кахира ва мудун-ха л-кадима ва-ш-шахира* — «Изданные в честь хедива Тауфика новые „Земельные участки" Египта — Каира и городов его, старинных и славных». Труд этот сразу же привлек к себе усиленное внимание европейских востоковедов, и в журнале «Orientalische Bibliographie» (Bd III, 1889, стр. 49, 1036) было приведено не только заглавие, но и довольно обстоятельный перечень содержания. Обзор И. Гольдциера в WZKM, 1890 (Bd IV, стр. 347—352) и 1897 (Bd XI, стр. 231—241).

то тебе суждено жить вечно; работай для будущей жизни, как будто ты должен умереть завтра же». Суть хадиса та же, что в европейской пословице: «С молитвой в устах, с работой в руках», «Bete und arbeite». Трактат Алия Мубарака призывает мусульман, не забывая бога, энергично работать над своим движением вперед по пути прогресса и характерен для живой энергии самого автора.

Общественную энергию свою он успешнее всего сумел применить при хедиве Исма'иле. Пережил он его правление на четырнадцать лет (ум. в Каире в 1893 г.), но для своей общественной работы он уж прежнего простора не находил [36]. Литературную деятельность продолжал до смерти [37].

V

Финансовый крах Египта при хедиве Исма'иле к 1876 г. Создание «Кассы общественного долга» под руководством Англии и Франции. Переход египетских акций Суэцкого канала к англичанам. Попытка общественного протеста против хедивской политики. Защитница французских интересов газета «Ал-Ахрам» (с 1875 г.). Сатирический листок «Абу Наддара» (1877) Джемса Сануа и родоначальников панисламизма — шейха Джамаладдина Афганского с его молодым учеником Абду (род. в 1849 г.). Изгнание «Абу Наддары» из Египта и перенесение издания за границу (1878). Отъезд Джамаладдина Афганского (1879).

В 1876 г. государство хедива Исма'ила дошло до тягостных финансовых испытаний. Завоевание Дарфура (1874) и затем война с Абиссинией (1875—1876) истощили государственную казну. Если результаты дорого стоившей Дарфурской экспедиции могли льстить национальному самолюбию Египта (территория его в Центральной Африке дошла чуть не до экватора), то война в Абиссинии ничего не дала кроме тяжелых уронов и позора. Хедив Исма'ил рассчитывал, что в действиях против негуса — императора Иоанна IV ему окажет помощь соперничавший с негусом царь Шоа Менелик (впоследствии сделавшийся знаменитым негусом, победителем итальянцев); но Менелик не захотел вступать в союз с мусульманами. Абиссинскими войсками руководили английские инструкторы; вторгшиеся египтяне были разбиты сперва в ноябре 1875 г., потом в мар-

[36] В 1888 г. Алий Мубарак был, по старой памяти, опять призван на пост министра народного просвещения. Но признано было вскоре же, что к требованиям более новой современности он уже лицо неподходящее.

[37] За год до смерти он выпустил в свет «Компендиум истории арабов» — *Хуласат та'рих ал-'араб* (Каир, 1309/1892; 298 стр.).

те 1876 г. Привезенное египтянами военное снаряжение досталось в добычу победителям-абиссинцам, и они, нафанатизированные своим изуверным духовенством, истребляли египтян целыми массами. После долгих переговоров о мире хедив обязался выплачивать негусу 8000 долларов в год [38]. Истощение казны привело к тому, что чиновники перестали аккуратно получать жалованье; счета поставщиков не оплачивались. Внешний государственный долг Египта достиг тогда цифры 91 миллиона фунтов; одни проценты составляли сами по себе крупную сумму, а выплатить их Европе Египет не имел силы.

Англия и Франция, главные кредиторы Египта, совместно добились тогда того, что для европейского контроля за государственными финансами Египта хедив принужден был согласиться на учреждение «Кассы государственного долга» (около 1876 г.). С целью сколько-нибудь выпутаться из затруднений хедив Исма'ил продал англичанам за 4 миллиона фунтов стерлингов свои акции Суэцкого канала, составлявшие приблизительно одну четверть всего количества акций (прочие были в руках французов). Этим он лишил Египет законного права хозяйничать в канале, передавши продажею акций такое право новым держателям акций — англичанам, с которыми отныне и должны были считаться французы. Англичане ж немедленно, без особой прикровенности, стали обнаруживать поползновения быть распорядителями не только в Суэцком канале, но если бы удалось, то и в самом Египте с оттеснением французского влияния в Египте на второстепенный план.

Создавшееся положение, финансовая разруха, иностранный контроль над государственными финансами не могли, конечно, не отражаться на настроениях интеллигентных египтян. Но реагировали они на это положение не одинаково. Верные приверженцы и министры хедива, в их числе такие писатели-сановники, как Фикрий-паша, Алий-паша Мубарак, Мухаммед Джаляль-бей, разумеется, скорбели о государственных затруднениях, но в критику хедива не пускались. Другие ж выступали и с критикой, то более робкой, то более смелой.

В 1875 г. приезжие ливанцы-марониты Салим Такла и его брат Бшара Такла основали в Александрии большую ежедневную газету «Ал-Ахрам» — «Пирамиды». Газета сразу же обнаружила свой франкофильский и антианглийский дух; такою она навсегда и осталась. По отношению к хедиву Исма'илу она в общем держалась осторожно и не желала навлечь на себя его гнев [39], а вместо того газета стала постоянно напоминать,

[38] Считалось, что эта сумма является возмещением за пограничную местность, которую негус уступил Египту.

[39] Попытка «Ал-Ахрам» выступить с критикой финансового мотовства хедива Исма'ила грозила было окончиться очень печально для редактора (Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 68), <что> и послужило для него достаточным вразумлением.

что Египет сверх своего властелина-хедива имеет своего верховного государя — турецкого султана (он же и халиф всех правоверных), и об этом политическом верховенстве турецкого султана над Египтом никак не следует забывать тем европейцам, которые покушаются наложить на Египет свои руки.

Гораздо выразительнее проявила свое отношение новосоздавшаяся, тогда еще малочисленная, партия панисламистов, т. е. людей, мечтавших о соединении всех мусульман под единым (мыслилось, османским) скипетром в одном общем государстве, которое, усвоивши все преимущества европейской техники и укрепивши этим свою политическую силу, сумеет дать отпор всяким поползновениям европейских государств владычествовать над исламским миром. Во второй половине 1870-х годов партия едва намечалась. Основателями-идеологами ее были двое людей. Один — приехавший в Египет в 1871 г. шейх Джамаладдин Афганский, тогда еще совсем нестарый мужчина, лет тридцати с лишним (род. в 1838 г.); другой — его молодой ученик (немного позже связавшийся и с Азхаром), ученик, впоследствии знаменитый не менее своего учителя, борец за передовое мусульманское просвещение, Мухаммед Абду (род. в 1849 г.) [40]. Для изучения французского языка оба они брали уроки у «египетского Мольера» Я‘куба Сануа, и он с ними сблизился. Он в 1874 г. вновь побывал в Европе и по возвращении на родину сильно изменил свой взгляд на своего прежнего мецената, хедива Исма‘ила, а вместо того примкнул к людям, группировавшимся около шейха Джамаладдина Афганского и Мухаммеда Абду. Разность религий (Сануа был еврей) не служила препятствием к общности их политических воззрений. Таким их единомышленником оказался и молодой христианин-публицист Адиб Исхак (род. в 1856 г.), который переехал как театральный антрепренер в 1875—1876 гг. из Сирии в Александрию и, потерпевши материальную неудачу в руководительстве театральной труппой, принужден был вместе с Салимом Наккашем перейти на несколько более прибыльную журнальную деятельность. Адиб Исхак тоже примкнул к Джамаладдину и Абду.

Я‘куб Сануа, среди интимных бесед с этими двумя просвещенными вождями новой мусульманской оппозиции, склонил их к мысли возбуждать общественное мнение против политики хедива Исма‘ила путем издания (втроем, общими силами) сатирического листка, не на трудном для массы мертвом классическом языке, а на легком простонародном египетском разговорном наречии, которое делало бы их сатирический орган архипонятным для самых широких кругов читателей. Заглавие для сатирического листка он придумал «Абу Наддара зарка» —

[40] С ними обоими мы еще встретимся позже, в разгаре их деятельности, и тогда уместно будет коснуться и их биографий с надлежащими подробностями.

«Наблюдающий в голубую подзорную трубу». Было решено, что редактором будет значиться на издании он, Я'куб Сануа, состоявший под защитой итальянского представительства, а два других сотрудника, Джамаладдин и Абду, не будут подписывать своих имен. В названии, избранном для журнала, заключалась и добродушная, а может быть, и саркастическая ирония над самим собою, над необходимостью выступать под псевдонимом. Ирония — согласно смыслу арабской пословицы относительно демагогических ораторов, которые подстрекают других на бой, а сами, однако, в рукопашную не бросятся: «Легко-то людям воевать издали, безопасно поглядывая в зрительные трубки» [41]. Был это 1877 г. Первые же номера «Абу Наддара» сразу доставили новому сатирическому изданию необыкновенную популярность в публике своим живым, остроумным трактованием разных наболевших общественных тем. Дабы высочайшего имени хедива прямо не называть, придуман был персонаж: «Старшина над околотком», и не много требовалось проницательности от читателя, чтобы он понял без комментариев, о ком ведет свою речь «Абу Наддара». Вышучивание этого «Старшины над околотком» не прошло, однако, для «египетского Мольера» даром: на 15-м номере «Абу Наддара» был закрыт, и оскорбленный, раздраженный хедив Исма'ил не допустил дальнейшего пребывания редактора в своей стране; итальянское представительство принуждено было дать свое согласие на высылку оскорбителя. Я'куб Сануа, или, как он теперь будет впредь литературно писаться, «шейх Абу Наддара», отплыл через Александрию в Париж.

Он и за границею не прекратил своей политико-сатирической деятельности. Немедленно после эмиграции в Париж, в августе 1878 г. начал издавать еженедельную газету с названием, близким к тому, под каким издавалась она на родине, именно: «Путешествие наблюдающего в голубую подзорную трубку» — «Рахлат [42] Аби Наддара зарка» [43].

С затруднениями, но все же успешно, новый орган проникал из Парижа в Египет и усиленно читался: показателем служит и цифра тиража, доходившая до 15 000 экземпляров. Привлек парижский «Абу Наддара», своим языком, также внимание арабистов: Э. Пальмер (1881) поместил из него в своем арабском руководстве образцы, с латинской транскрипцией и переводом [44].

---

[41] По-арабски — короче: «Л-харб би-н-наддарат хаййин». Эта общеупотребительная, повседневная, всем и каждому известная пословица помещена и у Харфуша в *Le drogman arabe* (стр. 338). Буквальный перевод, данный Харфушем, гласит.: La guerre avec des longues-vues (= de loin) est facile», и прибавлено объяснение: «Quand on est loin du danger, on en parle a son aise» <«Легко говорить об опасности, находясь вдали от нее»>.

[42] Вместо литературного слова «рихлат».

[43] Под таким заглавием еженедельник издавался до марта 1879 г. После того он был заменен ежемесячным выпуском просто «Абу Наддара».

[44] Palmer, *The arabic manual* (стр. 131—140, 183—190).

Более тридцати лет продолжал «шейх Абу Наддара» издавать свою заграничную газету, иногда, впрочем, делая перерывы и меняя заглавие ее, в связи с цензурными запрещениями ввоза ее на родину.

Тот артист-сириец (Юсуф Хайят), который привез в 1878 г. арабскую труппу, сформированную Адибом Исхаком и Наккашем, в Каир, сперва пользовался благоволением хедива Исма'ила и даже получил от него позволение играть в казенно-придворном оперном театре. Мы видели, однако, что ему пришла в голову злополучная для него мысль поставить драму «Тиран» — *аз-Залум*. Хедив решил, что это сатира на него самого, и выгнал актеров из здания оперы, да и самого Хайята изгнал из Египта [45].

В 1879 г. покинул государство хедива и шейх Джамаладдин Афганский, направляя свою панисламистическую и широкопросветительную проповедь в другие мусульманские страны. Мухаммед Абду до поры до времени мог оставаться в Египте, преподавая в Азхаре историю (в значительной части по «Историческому вступлению» историка-философа Ибн Халдуна XIV—XV вв.); а в университете «Дар ал-'улум» он преподавал арабский язык.

VI

Мероприятия «Кассы общественного долга» для удовлетворения заграничных кредиторов — и противодействие хедива Исма'ила. Низложение его (1879). Воцарение хедива Тауфика, вскоре свидетеля английской оккупации

Сохранился анекдотический рассказ [46] о том дне, когда изгоняемый хедивом Исма'илом Я'куб Сануа отплывал из Александрии.

Как раз тогда находился в Александрии и хедив Исма'ил. Опальный «шейх Абу Наддара» уже сидел на палубе парохода, окруженный множеством своих друзей, которые пришли проститься с ним и пожелать счастливого пути перед отъездом в далекую чужбину. Вдруг по набережной проехал сам хедив Исма'ил, и провожающие обратили внимание «шейха Абу Наддары», что явился злорадно взглянуть на его отъезд осмеянный им «Старшина над околотком». «Ничего, ничего! — зловеще произнес Я'куб Сануа,— пройдет годик, и придется ему самому расстаться с Египтом!»...

---

[45] Barbour, *The arabic theatre in Egypt*, стр. 174—175.

[46] Он внесен и И. Ю. Крачковским в его вышеназванную статью *Шейх Абу Наддара*, стр. 167.

Дальнейшие события показали, что «шейх Абу Наддара» был достаточно прозорливым политиком.

Весною 1878 г. «Касса общественного долга», т. е. Англия и Франция, добилась нового обследования египетских финансов при посредстве чрезвычайной комиссии с обширными полномочиями. А год был для Египта крайне тяжелый: Нил на редкость плохо разлился, урожая не было, население голодало, налоги не поступали, оплачивать купоны по иностранным займам не было откуда. Комиссия признала необходимым, чтобы, для оздоровления египетских финансов и правильной расплаты с кредиторами, хедив передал бы государству свои личные огромные земельные владения, лучше бы упорядочил податную систему и отдал бы управление финансами в руки иностранцев. Хедив Исма'ил, разумеется, не пожелал отказаться от своих имений, дававших ему деньги для роскошной жизни, но принужден был согласиться на образование министерства под премьерством Нубара-паши, с передачею портфеля финансов англичанину, а общественных работ — французу. Иностранные купоны, с самым болезненным напряжением платежных сил Египта, были оплачены. Народ роптал. Исма'ил использовал всеобщее недовольство и в феврале 1879 г. подготовил в Каире мятеж солдат против министерства Нубара-паши. Нубар-паша подал в отставку, но министры-европейцы этого не сделали. Два месяца спустя (апрель 1879 г.) Исма'ил уволил в отставку всех министров, в том числе обоих европейцев. Тогда державы обратились с представлением к Порте, и под их давлением Порта (26 июня 1879 г.) объявила хедива Исма'ила низложенным, а на его место провозгласила хедивом его сына Т а у ф и к а, который после Нубара-паши был главою кабинета египетских министров. Исма'ил был принужден расстаться с Египтом, как и предсказывал год тому назад изгоняемый «шейх Абу Наддара» [47].

VII

Три года спустя Египет был оккупирован англичанами (1882). Культурная и литературная жизнь Египта потекла по сильно изменившемуся руслу.

---

[47] За границей (больше всего в Стамбуле) низложенный Исма'ил прожил до своей смерти, которая последовала в 1895 г. В марте 1886 г. он возбудил иск против египетского правительства, требуя два с половиной миллиона фунтов возмещения за те свои имения, которых он лишился, оставивши Египет. При посредстве англичан половина этой суммы ему была выплачена.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Арабские писатели-эмигранты XIX в. за пределами территории арабских масс до 1880-х годов

I

Общие замечания о ранней эмигрантской литературе арабов

Я'куб Сануа «Абу Наддара» (1839—1912) был далеко не первым арабским писателем-эмигрантом XIX в. В то время как Египет при Мухаммеде Алии и его трех преемниках то быстрыми скачками, то с передышками заметно подвигался вперед в своем культурном и просветительном развитии и понемногу вырабатывал новую арабскую литературу, окрашенную европейским влиянием, некоторая группа обитателей Египта и — еще более — обитателей Сирии по временам находила для себя неудобным или опасным пребывание на родине, уезжала в Европу, и, если это бывали люди с литературной жилкой, они там в Европе совершали свои посильные привносы в новоарабскую литературу.

В первой половине XIX в., до 1860-х годов, писательство арабов в Европе оказывалось довольно бесцветным. В 1860—1870-х годах, наоборот, их печать приобретает очень яркую окраску, в политических тонах, и делается предвестницею той заграничной арабской независимой прессы, которая расцвела с 1880-х годов и первыми ласточками которой были сатирические газеты «шейха Абу Наддары», изгнанного в 1878 г. из Египта в Париж.

II

Марсель и Париж — пункты эмигрантского устремления после экспедиции Бонапарта 1798—1801 гг.

Мы видели, что, когда экспедиция Наполеона в 1801 г. эвакуировала Египет, с нею вместе отплыло во Францию довольно много египетских и сирийских христиан, которые за обнаруженную ими приверженность к французам-оккупантам имели основания бояться за себя при восстановлении турецкой власти в Египте и Сирии.

Порядочная часть этих арабских эмигрантов сосредоточилась в приморском Марселе у Средиземного моря, огромном торговом городе Прованса, где в числе прочих приезжих восточных коммерсантов всегда живали и арабские купцы. Как известно, почти вся восточная торговля Франции издавна ведется через Марсель, через эту, как ее называют, «дверь к востоку», porte de l'Orient. Марсельская «торговая палата» (chambre de commerce) исстари имела свои официальные конторы в портах турецкой империи, с выговоренными преимуществами, и естественно, что восточные купцы в свою очередь исстари смотрели на Марсель, как на тот торговый французский центр, с которым только и надо вести дело [1].

Другие эмигранты направлялись в столицу Франции Париж. К числу таких относятся два христианина — мы их имена уж называли — один — египетский копт, другой — сиропалестинец, которые оставили известный след и в арабской письменности [2].

III

Устроившиеся в Париже копт Элиос Боктор (1784—1821) и сириец Михаил Саббаг (ок. 1780—1816 гг.). «Голубиная почта» Саббага (1805), его оды французским государям, его работа по народному языку. Саббагова история Сирии XVIII—XIX вв. Вопрос о «Михаиле Дамасском» 1841 г.

Первый из них — Элиос Боктор (1784—1821). Родом он был из коптской семьи в Асьюте, в Южном Египте. Ему было пятнадцать лет, когда он сделался переводчиком в главном штабе французской армии; эту профессию он сохранил и во Франции. В 1812 г. ему поручили разобрать и перевести арабские сочинения, скопившиеся в архивах военного министерства. С 1817 г. Боктор преподавал в Школе живых восточных языков разговорную арабскую речь, и состоял там преподавателем до своей, ранней, смерти (1821). При жизни он издал, частью литографски, несколько кратких учебников своего родного языка и оставил после себя большой французско-арабский словарь. Словарь был выпущен в свет в двух томах in quarto Коссеном де Персевалем (Париж, 1828—1829), преемником Боктора в

---

[1] Об исторической торговой роли Марселя см. интересную лекцию архивного работника Fournier *La chambre de commerce de Marseille.*

[2] Их биографии — в «Biographie Universelle» изд. Мишо, т. 58 (дополн., стр. 408, «Bocthor») и т. 39 (стр. 427, «Sabbag»). Насчет второго из них, Михаила Саббага, составитель биографии R[einaud] оговаривается (т. 39, Париж, 1825, стр. 428), что он черпал свои сведения в «Anthologie arabe par Jean Humbert» (Париж, 1819). Автор этой антологии Ж. Эмбер был учеником М. Саббага.

Школе живых восточных языков (2-е изд. 1848; переизд. и после). Это очень ценный труд[3]. Но для литературы в собственном смысле этого слова Эл. Боктор ничего не сделал.

Несколько интереснее — его приятель Михаил Саббаг, христианин-сириец. По всем видимостям, он был летами немного старше Боктора и мог родиться, следовательно, около 1780 г. Родина его — приморская палестинская Акка, где его дед был врачом и доверенным лицом, так сказать, министром у шейха Дахира[4]. В Акке потом, после гибели Дахира и деда Саббага, подвизался грозный паша Джаззар; но юность М. Саббага протекла не в непосредственной близости с Джаззаром, а в Дамаске. Оттуда он переселился в Египет и примкнул к египетской экспедиции Бонапарта 1798—1801 гг. С уходящими французами убежал и он, оставивши свой дом в Каире на милость возвратившимся туркам, т. е. на полное разграбление. В Париже на двадцатилетнего М. Саббага обратил внимание знаменитый арабист Сильвестр де Саси (1758—1838). М. Саббаг работал и в императорской типографии и в императорской библиотеке (теперь «Национальной») в отделе рукописей, и ему поручалась реставрация старых арабских манускриптов.

Как арабский литератор, М. Саббаг виднее всего проявил себя составлением небольшого трактата о старинном применении голубиной почты на мусульманском Востоке, под изысканным названием: «Состязание в скорости с молнией и облаками при посредстве голубей» — *Мусабакат ал-барк* и т. д.,— и Сильвестр де Саси напечатал этот трактат со своим переводом (1805)[5]. Вероятно, благодаря авторитетному имени Сильвестра де Саси, а не только интересу сюжета, это сочинение М. Саббага сделалось в Европе более известным, чем многие другие произведения арабской литературы. Появился перевод немецкий (Т. Арнольда, Франкфурт, 1817), итальянский (С. Кастанео, Милан, 1822); а много лет спустя, когда после русско-турецкой войны 1877—1878 гг. в русских военных кругах обсуждался вопрос о пользе голубиной почты на войне,

---

[3] Такой знаток народной арабской речи Египта, как Фоллерс (*Beiträge*, стр. 365), аттестует словарь Боктора: «первое содержательное и надежное собрание языкового богатства живой египетской арабской речи», «и до сих пор еще, 60 лет спустя, недостаточно оцененное».

[4] Имя деда было Ибрахим Саббаг; его сын Никула был отцом Михаила Саббага. И дед Ибрахим своими поборами бросал крайне невыгодную тень на шейха Дахира. Ср. сжато у консула К. Базили: *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. 58—59, 61. Базили пользовался арабской буструсовской хроникой. Гораздо подробнее изложена история шейха Дахира (1750—1776) у Вольнея 1783—1785 гг. в особой, XXV, главе (*Voyage*, t. II, стр. 1—38); о крайних вымогательствах и обдирательствах со стороны Ибрахима Саббага см. стр. 28—37, с описанием мучительной его гибели под пытками в Цареграде за упорное нежелание открыть местонахождение остальной части своих несметных денег, сверх тех колоссальных сумм, что были у него отняты после умерщвления Дахира.

[5] Саббаг, *Мусабакат ал-барк*, изд. Сильвестра де Саси.

московский земляк покойного М. Саббага дамаскинец Г. А. Муркос счел очень уместным для момента дать русский перевод: «Почтовые голуби на Востоке» (1881) [6]. Сильвестр де Саси отнесся участливо и к одновременному пиитическому творчеству своего протеже сирийца. Печатно проявило оно себя впервые, по-видимому, в виде оды-брошюры в честь министра юстиции, посетившего государственную типографию (Париж, 1803), к чему вскоре присоединился печатный гимн в честь папы Пия VII (Париж, 1805),— к брошюре приложен латинский перевод Сильвестра де Саси. Но, конечно, в качестве верноподданного гражданина своей новой родины Франции М. Саббаг должен был писать оды прежде всего ее властелинам, не слишком пускаясь в рассуждения о политических правах властелинов. Царствовал Наполеон I — Саббаг посвящал свое пиитическое уменье Наполеону I. Развелся Наполеон с Жозефиной и женился на Луизе Австрийской — М. Саббаг приветствовал событие подобающей одой (Париж, 1810). Родился у Наполеона от Марии Луизы Австрийской сын, которому Наполеон дал титул «римского короля»,— Саббаг поднес императору-отцу радостную оду, которую перевел на французский язык сам Сильвестр де Саси (Париж, 1811). Пал Наполеон, и провозглашена была реставрация Бурбонов в лице короля Людовика XVIII (1814) — М. Саббаг составил приветственную оду нововоцарившемуся, и ее перевел по-французски известный арабист Гранжере де Лагранж (тогда же, в 1814 г.). «Эти маленькие брошюры Мих. Саббага,— находил Рено,— обнаруживают в авторе подлинный поэтический талант» [7].

Вероятно, по побуждению Гранжере де Лагранжа, М. Саббаг сгруппировал ценные сведения о формах лирического простонародного творчества — о так называемых песенках *мава̄лӣ* и *за́джал.* Видеть их в печати ему не пришлось: он умер в июне 1816 г. Гранжере де Лагранж передал его материалы Г. Фрейтагу, и тот их использовал в своей *Darstellung der arabischen Verskunst* (Бонн, 1830). Составил М. Саббаг также грамматику простонародного языка Сирии и Египта: *ар-Рисала т-тамма фи калам ал-ʻамма* — «Совершенный трактат о простонародной речи». Но и этот интересный труд увидел свет много-много позже, и не во Франции, а в Германии, в 1886 г.[8], так что *Traité* Тантавия (1848) стал известен араби-

[6] Появились «Почтовые голуби» в «Русском Вестнике», 1881, декабрь. Оттиск имеет дату: «Москва, 1882». Ср. мой некролог: Крымский, *Муркос,* стр. 73.

[7] R[einaud], «Biographie Universelle», t. 39 (1825), стр. 428: «un veritable talent pour la poésie» («скорее всего, талант к стихотворству»). Ср. статью, путанную, но интересную своими французскими переводами: Rousseau, *Parnasse oriental;* там на стр. 147—148 ода по случаю рождения римского короля, а на стр. 149 элегия при созерцании старинной медали.

[8] Саббаг, *ар-Рисала,* изд. Торбеке.

стам-диалектологам Европы гораздо раньше, чем аналогичный трактат М. Саббага, готовый за тридцать лет перед тем.

Главную заслугу в области новоарабской литературы имеет М. Саббаг как историк[9]. После него осталась в рукописи история Сирии XVIII — нач. XIX в., которая только в недавнее время начала издаваться, но, судя по всем признакам, бывала в руках у разных арабских хронистов первой половины XIX столетия. То, что издано, называется «История шейха Дахира Омара» второй и третьей четверти XVIII в., владетеля Акки и Северной Палестины[10]. На некоторые письменные источники Михаил Саббаг, при случае, определенно ссылается[11], но, по мнению издателя (необязательному для нас), он больше всего руководствовался семейными воспоминаниями — отца, дядей[12].

В связи с этим трудом М. Саббага (ум. в 1816 г.) можно, пожалуй, поставить с осторожностью и с крайней неуверенностью вопрос об авторстве одной очень интересной истории Сирии и Ливана, начинающейся событиями 1782 г. и доведенной до 1841 г., т. е. на четверть столетия позже смерти Мих. Саббага. Заглавие этого элабората не характерное: *Та'рих хавадис аш-Шам* — «Летопись событий Сирии». Имя автора — Михаил Дамасский. Если оно не криптоним, то оно приложимо, конечно, и к Михаилу Саббагу (он ведь тоже был житель Дамаска); но писать о событиях 1841 г. Саббаг не мог. Про составителя 1841 г. никаких сведений у нас нет. Рукопись — уникум; находится в Британском музее[13]; возможно, что секрет-

[9] У Зейдана (*Та'рих адаб,* IV, стр. 282) Саббаг внесен, с большою, однако, краткостью, как раз в рубрику «История и география».

[10] Комментированное издание *Та'рих Захир* Саббага (184 стр.) дал священник униатского Спасова монастыря на Ливане Константин Баша; на стр. 1—14 — введение издателя. Книга без обозначения года издания входит в серию, которую в Бейруте называют: «Documents inédits pour servir a l'histoire du patriarcat melkite d'Antioche», IV; на имеющемся у меня издании, однако, такого подзаголовка нет, — книга вся сплошь печатана только по-арабски, и только арабским шрифтом. Произведено издание по рукописи, принадлежащей бейрутскому университету св. Иосифа. Для критики К. Баша привлек свыше десятка других, в большинстве неизданных, авторов, писавших о Дахире или специально, или в общей летописи XVIII в., или мимоходом. Наиболее важен «Цветущий сад (*ар-Рауд аз-захир*) по истории Дахира», который был написан, согласно догадке К. Баши, по просьбе Михаила Саббага его дядей (у Зейдана, будто бы братом) Аббудом Саббагом и прислан в Париж незадолго до смерти Михаила (1816), так что тот не успел воспользоваться рукописью своего дяди (см. предисловие о. К. Баши, стр. 6, строки 3—4), после чего она перешла в Национальную библиотеку (№ 4620). Полагаем, однако, что Михаил, состоя в переписке со своими родными, мог от них получать нужные письменные сообщения и раньше, помимо специального дядина сочинения, просто путем обычного корреспондирования.

[11] Например, ссылается на сохранившиеся в его распоряжении (от деда) официальные документы (стр. 147, последняя строка).

[12] См. предисловие о. К. Баши, стр. 5.

[13] По описательному каталогу Рьё — стр. 433, № 944, <Как выяснилось, это копия с автографа, см. ниже, сн. 16, ссылку на Графа.>

но писана для европейской дипломатии [14]. Подробно изложена здесь история аккского паши Джаззара; рассказано (как будто очевидцем) о появлении Бонапарта в Сирии и о его неудачной осаде Акки; хорошо очерчена история последнего реального государя Ливана, князя Башира Шхэба, стилем тоже очевидца. Тщательное (покамест непроизведенное) обследование состава этих «Событий Сирии», быть может, обнаружит перед нами [15], что мы имеем дело с компиляциею, старейшая часть которой заимствована не из Михаила ли Саббага (названного компилятором «Михаил Дамасский»), а более новая часть, история Башира Шхэба (до 1841 г.) — она или тоже откуда-нибудь заимствована, или, быть может, представляет собою самостоятельную добавку составителя «Событий Сирии», оставшегося для нас по имени неизвестным, пожалуй, даже почему-либо и пожелавшего, дипломатически, остаться неизвестным. Разумеется, всякие подобные подозрения могут быть предложены только в виде робкого вопроса, и не исключена возможность, что первое же прикосновение оснащенной критики способно будет показать, что даже робкий вопрос зиждется на совсем зыбком песке [16].

IV

Марсельская колония арабских эмигрантов. Встреча Рифа'а Тахтавия в 1826 г. с И. Агубом (1795—1832). Меценат Рушейд Дахдах (1813—1889) и заведенное им арабское издательство в Марселе и Париже; тунисец Хараирий (1824—1870)

Когда египтянин Рифа'а вместе с группою других стипендиатов в 1826 г. прибыл в Марсель, с ними имел там встречу один египетский эмигрант, и Рифа'а это отметил в описании своего путешествия. Недавно немецкий арабист В. Брауне (1933), пытаясь угадать, кто бы мог быть этим эмигрантом в Марселе, по-

---

[14] Издал летопись Михаила Дамасского бейрутский иезуит о. Л. Ма'луф (Бейрут, 1912; 124 стр.). Это оттиск из журнала «Ал-Машрик» 1912 г. Французское подзаглавие: «La Syrie et le Liban 1782—1841 d'après Michel de Damas».

[15] Так, по крайней мере, подозревал кое-кто из арабов, получавших образование в учебных заведениях Москвы (и Лавры) в 1910-х годах и беседовавших со мною на эту тему.

[16] Вопрос осложняется и тем, что подозрение в авторстве может, с некоторым основанием, быть направлено и на араба-протестанта Михаила Мшаку (род. в 1800 г.), американского консула в Дамаске 1840-х годов, который проявлял дипломатическую привычку писать статьи про Сирию для европейских ученых исследователей с утаением своей фамилии перед публикою. <Оправдалось предположение об авторстве Михаила Мшаки. Автограф находится в собрании Американского университета в Бейруте: № 956. 9 M 39 a. Подробнее см.: Graf, IV, стр. 298—299.>

зволил себе высказать догадку, что у Рифа'а имеется в виду «der bedeutende Emigrant in Marseille der Graf Rušaid ad-Dahdah» [17] <«значительный эмигрант в Марселе граф Рушейд ад-Дахдах»>. Догадка — совершенно несостоятельная. Граф Рушейд Дахдах (1813—1889) в 1826 г. еще не показывался на марсельском горизонте; он приехал в Марсель из Сирии лишь двадцать лет спустя (1845); да и возрастом был он в 1826 г. совсем еще мальчик [18].

С порядочною уверенностью можно думать, что араб, встретивший приезжих египетских стипендиатов в Марселе в 1826 г., был Иосиф Агуб (1795—1832). Уж одна фамилия его («Агуб» или «Агоб», армянское видоизменение имени «Яков») достаточно ясно показывает, что Агубы родом были не чистые арабы, а арабизовавшиеся армяне. Выросший во Франции, Иосиф Агуб сильно офранцузился, даже испытывал свои силы на литературном поприще по-французски. К прибывшим в 1826 г. египетским стипендиатам он был избран в учители французского языка, и, по всему вероятию, это именно он их встретил в Марселе по дороге в Париж.

В новоарабской литературе И. Агуб заметного следа не оставил, если не считать того, что он, на французском языке, составил в честь Мухаммеда Алия стихи *La lyre brisée,* а его ученик Рифа'а перевел это произведение на арабский язык и издал в Париже под заглавием «Наẓм ал-'уқӯд фӣ каср ал-'ӯд» (Париж, 1827) [19].

Что касается Рушейда ибн Галиба Дахдаха (1813—1889), то этот сириец-эмигрант, который на родине принадлежал к маронитской знати Ливана, а во Франции получил титул графа, переселился с группою родных в Марсель (1845) под влиянием тяжелых смут на Ливане 1841—1845 гг.[20].

На Северном Ливане три маронитских феодальных рода считаются особенно знатными: Хубейши, Хазины и Дахдахи, и про них на Ливане сложилась поговорка: «Хубейши — храбрецы,

---

[17] Braune, *Beiträge,* стр. 123, прим.

[18] Ошибка Брауне тем страннее, что, например, в IV томе истории литературы Зейдана (*Та'рих адаб,* IV, стр. 263) он легко мог найти даты жизни Дахдаха.

[19] Так, без попыток что-либо исправлять, приведено заглавие и в библиографии Т. Ценкера: *Bibliotheca Orientalis,* Bd I; и также Хюар (*Littérature arabe,* стр. 407) транскрибировал первое слово заглавия, как «Nazhm». У Брауне (*Beiträge,* стр. 120) в библиографическом перечне трудов Рифа-'а-бея начало заглавия приведено в виде «ḥazm al-uqūd», что совсем непонятно. (На стр. 122 заглавие сообщено уж только по-французски: «La lyre brisée».) Конечно, надо читать «Наẓм», как и напечатано на издании.

[20] Об этих смутах подробно — у очевидца К. Базили: *Сирия и Палестина,* ч. II, гл. 23 и гл. 24. Но у Базили роль Р. Дахдаха не оттенена. Наоборот, как раз о Р. Дахдахе много повествует Пужула (*La vérité sur la Syrie,* стр. 470—478). Пужула собрал сведения о Дахдахе в Сирии, но по возвращении в Париж дал их проверить и дополнить самому Дахдаху. О литературной деятельности кратко у Зейдана: *Та'рих адаб,* IV, стр. 263—264.

Хазины — щедрецы, Дахдахи — книжники и мудрецы»[21]. В юные годы эмира Башира II Шхэба (род. в 1767 г.) т. е. еще в XVIII в., доверенным секретарем (кахья) в Ливанском княжестве был один из Дахдахов; да и в XIX в. Дахдахи были близкими эмиру людьми; кроме того кое-кто из них воспитывался в Риме, в папской коллегии de propaganda fide, кое-кто вел крупную торговлю в Марселе, проживая там долгими годами[22]. Когда после изгнания египтян из Сирии (1840) старый эмир Башир II был заменен недолговременным эмиром Баширом III, Англия в советники новому эмиру навязала одного англичанина; но Башир III сохранил доверие к марониту Рушейду Дахдаху. Интриги англичан и требования турецких властей заставили Рушейда оставить эмира и удалиться из горной столицы Дейралкамара в свой родной Касраван. Вскоре Башир III был устранен (1841), и над Ливаном в 1842 г. был от Порты поставлен губернатор Омар-паша (1806—1871), сын австрийского офицера, перешедший в Боснии в ислам, человек честолюбивый, впрочем, с очень либеральными тенденциями[23]. Он старался привлечь к себе Рушейда Дахдаха в качестве кахьи (советника), а вместе с тем, пользуясь покровительством Англии, этот потурнак Омар-паша начал собирать голоса ливанцев под петицией к Порте, чтобы она утвердила Омара-пашу в сане князя над Ливаном. Рушейд Дахдах, вместе с бейрутским консулом Франции, поднял агитацию против этого замысла, к которому, кстати сказать, и друзы не склонялись. По совету Рушейда друзы и марониты сообща постановили ходатайствовать перед Портою об утверждении избранного ими в князья над Ливаном одного из членов низложенной династии Шхэбов (19 ноября 1843 г.). Новоизбранный князь сделал своим кахьей Рушейда Дахдаха. Началась вооруженная борьба против Омара-паши, т. е. против губернатора, данного от Порты. Турецкие войска подавили восстание, и по совету Англии управление над Ливаном было разделено между двумя каим-макамами, из которых один, друз, должен был администрировать над друзами, другой, маронит, над маронитами[24]. Тогда-то Рушейду Дахдаху и пришлось покинуть родину и удалиться во Францию (1845). Он направился в Марсель, где у него были родные, крупные коммерсанты. Денежные средства свои он в Марселе пустил в крупное торговое дело, активное руководительство над которым он, склонный скорее к книжным занятиям, на себя не взял, а больше предоста-

---

[21] Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*, стр. 58. Ср. у Базили: *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 268.

[22] Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*, стр. 56—57. Одному из этих марсельских Дахдахов было в 1840 г. 60 лет. Рушейд был женат на его дочери.

[23] См. у В. Гордлевского (*Очерки*, стр. 39—40) о более позднем участии Омара-паши в 1866 г. в заговоре против реакционного султана Абдул-Азиза (по рассказу одного из участников заговора).

[24] У Базили эта часть смут освещена несколько лучше, чем у Пужула (*La vérité sur la Syrie*, стр. 471—478).

вил зятю и брату. Во всяком случае Рушейд Дахдах оказался одним из марсельских богачей, под конец владетелем даже двух торговых фирм, и в Марселе, и в Лондоне [25]. В интересах родной словесности он основал в Марселе арабскую типографию, которая в конце 1840-х и в 1850-х годах выпустила в свет ряд изданий классиков арабской литературы или полезных филологических работ. Среди изданий особую известность получил, во-первых, большой словарь арабского классического языка еп. Джерманоса Фархата (1670—1732) со значительными дополнениями самого Рушейда Дахдаха (Марсель, 1843; 723 стр.), а, во-вторых — диван мистического поэта-египтянина Омара ибн ал-Фарида (1181—1235) с пантеистическим комментарием палестинца Абдалгания Набулусского, или Сихемского, 1641—1731, и с менее выразительными толкованиями Буриния — ум. в 1615 г. (Марсель, 1853) [26]. Тут же увидела свет книга сведений о доисламских поэтах и выдающихся лицах *Нихайат ал-араб* (Марсель, 1852), которую составил обарабившийся армянин Искандер-ага Абгариос, обыкновенно печатавшийся в Бейруте. Симптоматичным показателем арабоведных настроений Марселя служит, между прочим, тот факт, что именно здесь, а не в Париже, бейрутский консул Гюи напечатал свою замечательную работу о ливанских друзах (1864) [27]. Печатать не филологические, а просто общеобразовательные труды марсельская типография тоже, разумеется, не чуждалась, и одним из первых серьезных изданий этого рода была книга бейрутского военного врача-ливанца Ибрахима Наджжара по естественной истории «Приятельский подарок» — *Хадийат ал-ахбаб* (Марсель, 1850). Наджжар тогда лично посетил Марсель и, заинтересовавшись типографским делом, привез печатные приспособления в Бейрут, где и основал свою «Восточную печатню» вдобавок к тем двум типографиям, которые уже имелись в Бейруте — американских миссионеров и (на русские деньги) православной митрополии [28].

Не переставая связывать свое материальное благосостояние с Марселем, Рушейд Дахдах распространял свою деятельность и на Париж. Здесь вторично (1855) был издан поэт-мистик Ибн ал-Фарид XII в., здесь же печатно показал арабскому миру свое собственное поэтическое дарование и сам Рушейд Дахдах сборником *Тараб ал-масами'* — «Музыка для ушей» (1861); многие стихи этого сборника имеют характер муд-

---

[25] См. статью Рено о некоторых литературных явлениях конца 1850-х годов у христиан-сирийцев: *De l'état de la littérature*, стр. 469: «le cheikh Rochaid qui dirige en ce moment (1857) une maison de commerce à Marseille et à Londres».

[26] Издание этого комментированного дивана Ибн ал-Фарида вскоре было повторено в Париже в 1855 г. (с предисловием аббата Барже) и в Булаке в 1872 г. Оно встречено было европейской наукой очень сочувственно (между прочим, ср. по-русски извлечения у И. Н. Холмогорова: *Очерк*, стр. 314—320).

[27] Guys, *La nation druze*.

[28] Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 286.

рых изречений, афоризмов, продуманных житейских «мыслей» — своего рода стихотворные пословицы, в стиле достаточно высоком, «красноречивом». Но наиболее видным предприятием Дахдаха в Париже оказалась тогда же публицистика.

В 1858 г. на родине Дахдаха начала в Бейруте выходить арабская газета «Сад известий» — «Хадикат ал-ахбар»; до того времени в Сирии арабских газет не было. Газету эту редактор ее, молодой православный ливанец Халиль Хурий, повел, как еще увидим, достаточно интересно в научно-литературном отношении; но политическое ее настроение было примирительно-правительственное, и редактор избегал напечатать что-либо неугодное османским властям. В противовес такому органу марсельская эмиграция начала в том же 1858 г. издавать арабскую газету «ʻУтарид» — «Меркурий», которая, впрочем, просуществовала совсем недолго; а Рушейд Дахдах тогда же, в 1858 г., завел более прочную литературно-политическую газету в Париже под другим астрономическим титулом: «Барджис Барис» — «Парижский Юпитер [планета счастья]», и четыре года он лично был ее редактором. Время ок. 1860 г. было для маронитов на Ливане крайне тревожное. Этот франкофильский орган Дахдаха «Барджис» осведомлял мятущихся арабских читателей о европейских настроениях в арабском вопросе и с большим вниманием читался как в Сирии, так и в Египте. «Барджис» доставил Рушейду Дахдаху значительный вес и в правительственных кругах императорской Франции. В 1863 г., когда вопрос об автономии исстрадавшегося Ливана наконец определенно решился в положительном для ливанцев смысле, Рушейд Дахдах сложил с себя редактирование «Барджиса» и передал газету своему деятельному помощнику, преподавателю арабской практики в парижской Школе живых восточных языков, либеральному тунисцу-мусульманину. Это был Сулейман Хараирий (1824—1870).

По своему происхождению тунисские арабы из фамилии Хараири были, собственно, персы, которые, как показывает их фамильное имя («харир» — «шелк»), очевидно, приехали в Северную Африку в качестве шелкоторговцев и здесь совсем обарабились. Отроческие годы Сулеймана Хараирия совпали с правлением тунисского бея Ахмеда (1837—1855), «просвещенного деспота», как его называли европейцы, который был склонен по примеру египетского властелина Мухаммеда Алия вводить европейские реформы у себя в Тунисе. Живой, любознательный мальчик Сулейман Хараирий, с наклонностями естествоведными и математическими, изучил французский язык с целью читать французские книги в духе новых естествоведных и технических знаний. Практическим результатом его занятий было то, что он, шестнадцати лет от роду, уже состоял на службе в «диване» бея Ахмеда, поддерживавшего постоянные сношения с Францией. В начале 1850-х годов мы видим, что Хараирий уже уст-

роился в Париже. Тут, не без побуждения французского министерства народного просвещения, имевшего в виду интересы Алжира, он издал на арабском языке грамматику французского языка (Париж, 1857), представляющую собою очень близкий перевод французской «Grammaire française» Lhomond'a. Авторитетный рецензент Г. Дюга, который сам составил за несколько лет перед тем грамматику французского языка для арабов, показал, что Хараирий обработал Ломона хорошо[29]. В историко-литературном отношении для нас интересна, пожалуй, не столько грамматическая часть книги, сколько ее предисловие. Хараирий напоминает здесь своим землякам-арабам о их прежней научной славе и о их нынешнем невежестве. Надо примириться с французами, говорит он, надо усвоить их знания, а для этого надо изучить и их язык. Он приводит тексты из Корана и священных преданий, свидетельствующие, что мусульманская религия требует научного общения со всеми народами: «Ищи науки хотя бы и в Китае», «Изучай всякое ремесло от сведущих в нем, какой бы веры они ни держались», и т. п. По Хараирию, мусульманин, который гордится знанием Корана на память, а не понимает его духа (предписывающего терпимость к иноверцам), «похож на осла, везущего на себе книги». Это речение Хараирий с большим основанием влагает в уста самого пророка Мухаммеда[30]. Кроме грамматики с этим либеральным предисловием Хараирий издал в Париже трактат по оспариваемому строгими мусульманами вопросу о дозволительности кофе для мусульман (1860), затем издал свою занимательно написанную книгу по метеорологии и физике, пригодную для широкой массы арабских читателей (1862). Для Дахдаха этот просвещенный мусульманин-парижанин явился вполне подходящим литературным соратником, и совершенно естественным было передать Хараирию в 1863 г. «Барджис», в котором он и до того играл видную роль. Еще в 1862 г. Хараирий издал в фельетонах «Барджиса» гранадскую антологию XII в. Фатха ибн Хакана[31].

[29] Рец. Дюга (Dugat): JA, sér. 5, t. X, стр. 454—457.

[30] Действительно в Коране (LXII, 5) мы кратко читаем: «ка масал алхимари, йахмилу асфаран». Коран говорит эти слова про иудеев, не умеющих понять подлинного духа своей Торы; но в раннем исламском обиходе это речение сделалось обычной поговоркой и про неиудеев; ср. например, перебранку после битвы при Сиффине 37/658 г. (Динавари, стр. 214). В расширенном виде мы наибольше знаем это речение из стихов *Гулистана* Са'дия XIII в. (гл. VIII, рассказ 2): «Осел, везущий вьюк книг, не делается от этого ни мудрецом, ни ученым. Да и может ли знать пустомозглая скотина, что лежит на нем: книги или дрова?» По-видимому, первый автор подобного стихотворения, еще на арабском языке, это Марван ибн Аби Хафса, ум. в 181/797 г. (см.: Суюти, *Музхир,* II, стр. 161). Без имени автора мы находим эти стихи в *Мурудж* Мас'уди X в. (III, стр. 139). У Хараирия больше близости к Корану.

[31] Французский перевод Э. Бургада к этой антологии Фатха ибн Хакана *Кала'ид* появился в Париже в 1865 г. Арабский текст перепечатан в Бейруте в 1283/1866 г.

Антология (*Кала'ид*) — очень вычурного характера; но Хараирий начал печатать в фельетонах «Барджиса» и вполне простонародный роман про Антара.

На посту главного редактора Сулейман Хараирий не сумел, однако, приобрести того политического веса, какой был у Дахдаха; «Барджис» после 1863 г. закрылся. Хараирий, конечно, продолжал призывать мусульманский Восток к европейским знаниям. Путешествия арабов в Европу, для личного ознакомления с европейским прогрессом, он считал одним из очень важных средств успеха и в связи с этой тенденцией издал богословский трактат, где доказывал, что мусульмане имеют законное право питаться мясом животных, убитых на христианских бойнях. Теми же европеизаторскими стремлениями проникнута и книга Хараирия о достопримечательностях Всемирной парижской выставки (Париж, 1867). Но после того Хараирий прожил уж недолго, он умер около 1870 г., и когда в Париж переселился со своим сатирическим органом «Абу Наддара» изгнанный из Египта Я'куб Сануа, Хараирий уже верных лет восемь лежал в могиле [32].

Граф Рушейд Дахдах намного пережил своего литературного сотрудника. После прекращения издательства «Барджис» он вел в Париже спокойную жизнь богатого просвещенного барина. У него был в Париже прекрасно построенный дворец, где он собрал замечательную библиотеку арабских и арабоведных книг и, без спешки, продолжал кое-что писать по-арабски. В 1880 г. вышел в свет сборник, результат литературных досугов графа: *Камтарат тавамир* — «Связка всяких хартий», в смысле «Литературная смесь». Неизданным остался его исторический труд о лихолетье Востока *Бавар ал-машрик*. Судьба его ценной арабской библиотеки оказалась довольно печальной. Престарелый граф Рушейд Дахдах умер в 1889 г., и наследники сперва, более двадцати лет, хранили это ценное собрание. В конце концов, однако, они потеряли к арабской библиотеке всякий интерес и пустили книги в продажу. Произошло это в 1912 г., и свидетелем был знаменитый историк-писатель Дж. Зейдан, который как раз тогда посетил Париж [33].

V

Ризкалла Хассун (1823—1880). Воспитание в Халебе и переезд в Стамбул. Его стамбульская газета «Зер-

---

[32] Сведения о Сулеймане Хараирии, по-арабски, можно найти: Шейхо, *ал-Адаб* (I, стр. 98) и Таррази, *Сихафа* (II, 119), покороче — Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 236.

[33] См.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 264. Тут дан и портрет покойного графа Дахдаха, очень импозантный. Насчет больших подробностей о Дахдахе сам Зейдан отсылает читателей к Тарразию: *Сихафа*, II, стр. 119. <См.: Graf, IV, стр. 330—331; Дагир, *Масадир*, стр. 361—363.>

кало современных событий» 1854—1855 гг. Протекция Фуада-паши и ненависть ренегата Фариса Шидйака. Трактат Хассуна «Снятие покрывала с ислама» и бегство в Россию (1862). Стихи о Кавказе и благодатной Руси. Знакомство в Петербурге с баснями Крылова. Газетная деятельность Хассуна в Лондоне (1868—1880) в антитурецком и русофильском направлении; подозрительно скоропостижная его смерть в 1880 г.— от султанского агента? Посмертный сборник памфлетов «Подтянувшись»

Голос эмигранта Дахдаха, раздававшийся из Парижа и поддерживавший в своих земляках, ливанцах в первую очередь, далеко не тщетные надежды на защиту их Франциею (которая в 1860 г. действительно их защищала от турецких зверств), имел, нельзя спорить, известное значение. Он должен был посильно располагать арабов к Франции. А через несколько лет после парижского «Барджиса» зазвучал не в Париже, а в Лондоне совсем иной эмигрантский голос, более ядовитый и более энергичный, голос, который указывал арабскому миру спасительную стезю под эгидой России. Глашатай северной ориентации назывался Хассун (1823—1880) [34].

Родился Ризкалла Хассун в 1823 г.[35] в северносирийском городе Халебе, или Алеппо. Детские и отроческие годы Ризкаллы совпали со стихийными бедствиями, которым подвергся Халеб, и с началом возвышения другого города Сирии — ливанского порта Бейрута. Все же Халеб, даже лишившись половины населения, продолжал оставаться еще значительным и культурным городом, и иностранные консульства в нем продолжали составлять один из важных элементов общественной жизни. Отец Ризкаллы Хассуна был обарабившийся богатый купец-армянин, по вероисповеданию не армяно-григорьянец, а армяно-униат, иначе армяно-католик. Он сверх крупной торговли имел службу в австрийском консульстве г. Халеба в должности драгомана. Семья дала мальчику Ризкалле известное знание армянского языка, улица научила его языку арабскому, отчасти и турецкому; наиболее родным языком остался для него арабский. В австрийском консульстве, как это до последних времен бывало, ходовою речью была не только международная французская, но и итальянская: Австрия ведь владела значитель-

[34] О нем статья Крачковского *Ризкаллах Хассун.* К этой исчерпывающей работе я могу прибавить лишь два-три штриха на основании тех сведений, которые я собрал от лиц, помнивших Хассуна, лет через десять после его смерти. На стр. 14—15, в прим., И. Ю. Крачковский перечисляет все известные ему печатные указания о Хассуне (Шейхо, 1910; Таррази, 1913; Зейдан, 1914; можно бы добавить *Машахир* того же Зейдана, II, изд. 2, стр. 143); но его статья много содержательнее их всех.

[35] Это отмечено на одном из его произведений. См.: Шмидт, *Четыре рукописи,* стр. 799, прим. 4.

ною частью Северной Италии и сильно обытальяненной Далмации, откуда больше всего и совершалась австрийско-левантская торговля. Наверное, драгоман Хассун, отец Ризкаллы, сверх общеобязательной речи французской умел говорить также по-итальянски[36], и почти наверное можно думать, что Ризкалла французские и итальянские лингвистические познания получил прежде всего в детстве от отца; усовершенствовал же он свой французский и итальянский языки, когда был отдан в армяно-католическую школу или духовную семинарию на Ливане, в Бзоммар (в области Касравана). По-русски и по-английски Ризкалла Хассун выучился много позже.

Селение Бзоммар на ливанских горах имело красиво построенный армяно-католический монастырь, т. е. униатский, в котором занимал свою кафедру армяно-католический патриарх с титулом «патриарх Киликии и Сирии»; юрисдикция его распространялась и на армяно-католиков Египта. В 1839 г. был в этом монастыре ученый польский ксендз Игн. Головинский (вскоре митрополит всех католических церквей в России, а тогда профессор киевского университета) и, принятый здесь с замечательным радушием и доверчивостью, оставил нам в своем дневнике достаточно полное описание жизни в Бзоммаре. Патриарх (Григорий II, а как «патриарх Киликии и Сирии» — Петр VI), при котором учился здесь Ризкалла Хассун, был почтенный старец семидесяти лет, воспитавшийся в Риме и превосходно говоривший по-итальянски. При нем жило в монастыре многочисленное духовенство: четыре епископа, четырнадцать монахов, шестнадцать белых священников, да в семинарии готовилось к достойному прохождению духовного звания двадцать клириков. Семинария имела очень удобное помещение. В ней преподавали богословие и схоластическую философию, равно как армянский язык, в виде обязательных предметов, а необязательно добавлены были языки латинский и французский. Как поставлено было преподавание книжного арабского языка для бзоммарских воспитанников, родною речью которых была с детства разговорная арабская, о. Головинский об этом не дал сообщения. Он задушевно беседовал с учащейся молодежью, нашел ее очень способной и любознательной (bardzo chciwa nauki), но не мог не обратить внимания, что семинаристы, засыпавши его множеством богословских вопросов, обнаружили чисто восточную склонность к мелочным тонкостям (wschodnia ciekawość

---

[36] Путешествовавший в 1839 г. ученый ксендз И. Головинский на основании личного опыта написал: «Я убедился, что с итальянским языком можно и без знания восточных языков объехать весь Восток. Нет городка, где бы более значительные купцы не говорили по-итальянски; нет монастырей, даже восточнохристианских, где бы тот или иной монах не понимал этого языка. Как в Европе господствует язык французский, так на Востоке итальянский. Это пережиток торговли и могущества прежней Венеции и Генуи» (см.: Hołowiński, *Pielgrzymka,* t. I, стр. 36).

i drobiazgowość). При бзоммарском монастыре — довольно богатая библиотека книг армянских, арабских, латинских, итальянских и французских: между латинскими — богословие Лигори, церковная история Наталиса XVII в. и т. п., а в отдельном замкнутом шкафу — даже *Il Principe* Макиавелли XV—XVI вв. Новых произведений кс. Головинский в бзоммарской библиотеке не нашел.

Самым образованным духовенством Востока Головинский вообще признал армяно-католическое [37]. Позволяли ли бзоммарским семинаристам, в том числе, значит, и Хассуну, брать для чтения такие книги, как *Il Principe* Макиавелли, об этом в путешествии Головинского 1839 г. мы сведений не найдем. Но что Макиавелли был спрятан в особом замкнутом шкафу (к чему параллели мы и теперь можем видеть в тех аптечных шкафах, на которых сверху нарисован человеческий череп со скрещенными двумя костями и с надписью «яд»), это — сообщение достаточно знаменательное.

Окончивши семинарию, в которой он успел показать себя и арабским стихотворцем (ода в честь армянского епископа, посетившего Бзоммар), Ризкалла Хассун в родном Алеппо нашел приятную для себя литературную арабскую компанию в культурных семьях Маррашей и Далляле й. Семьи эти, понятно, были и купеческими. Ризкалла тоже совмещал литературные интересы с торговыми. По заграничным коммерческим делам своего отца он и в Европу съездил, побывал в Париже и Лондоне; повидал Египет, где реформы Мухаммеда Алия успели уже принести значительные плоды (дело было в 1840-х годах).

Во второй половине 1840-х годов Ризкалла Хассун надолго осел в столице турецкой империи Стамбуле; кстати сказать, из всех арабов охотнее всех селились в Стамбуле халебцы [38]. Старшим среди церковных архипастырей армяно-католиков в Стамбуле был (с 1843 г.) один из богатых родственников Ризкаллы Хассуна (по-видимому, дядя), по фамилии тоже Хассун. Рим папы Пия IX, кажется, не особенно полагался на преданность этого армяно-католического (-униатского) архиепископа-примаса Хассуна. Но аббат Мишон, много беседовавший с архиепископом Хассуном в 1850 г., считал его за искреннего приверженца если не буквы, то духа идеальнопонимаемой вселенской римской церкви, и это нравилось такому либералу-старокатолику, каким был аббат Мишон; аббат мимоходом отметил, что архиепископ Хассун много лучше говорил по-итальянски (он бывал в Италии), чем по-французски [39]. Мечты архиепископа Хассу-

[37] См. там же, т. II, стр. 142—145.

[38] У консула Базили (1847) сложилось тогда впечатление, что почти все сирийские арабы, проживавшие тогда в Стамбуле, были алеппинцы (см.: *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. 208).

[39] Michon, *Voyage*, t. I, стр. 225—226; ср. стр. 252—253.

на о вселенском соборе всех христианских церквей, всех исповеданий (конечно, и могущественной российской церкви на первом плане) были, разумеется, очень близко известны Ризкалле Хассуну; но не видно, очень ли они его увлекали. Его больше интересовали чисто мирские, чисто светские дела в Стамбуле. Тут, в Стамбуле, Хассун и женился (1848). На свадьбу он получил поздравительные стихи от престарелого поэта, известного своими и строго классическими, и строфическими стихотворениями (*мувашшахат*) преимущественно панегирического содержания. Это был Бутрус Караме (1774—1851), ливанец, который жил в Стамбуле потому, что не захотел покинуть своего мецената, низложенного (1840) ливанского князя старика Башира Шхэба. Жертва со стороны поэта Караме была, правда, не велика: во-первых, Караме имел оплачиваемую должность переводчика в султанском дворце, а во-вторых — престарелый заслуженный ливанский эмир после своего низложения (вернее, добровольного отказа от власти) проживал в Стамбуле среди полного довольства, в высоком почете, и состоять в его домашнем кругу было лестно. Ризкалла Хассун нашел помимо шхэбовского круга немало других арабов в Стамбуле с литературною жилкою, в частности своих земляков-алеппинцев[40] (таких, как Филипп Банна), и с ними Ризкалла все более и более чувствовал свое призвание в литературе, а не в коммерции. Не менее должен он был укрепиться в этом направлении благодаря общению с Бейрутом, который под влиянием европейских миссионерских школ приобрел уже первые ряды новой арабской интеллигенции с европейскими литературными запросами. В Бейрут Хассун наезжал из Стамбула, по-видимому, на срок достаточно долгий для того, чтобы завязать тесную литературную дружбу с местными деятелями[41]. Из позднейших фактов его жизни видно, что он, по вероисповеданию армяно-католик, не чуждался научно-литературных отношений и с протестантскими миссионерами, американцами, которые принесли в Бейрут западную науку.

[40] Европейцам в Стамбуле хорошо был известен алеппинец-стихотворец Филипп Банна, любитель подносить оды знатным иностранцам: им воспет князь Жуанвиль, старавшийся обуздать пожар в Пере 1839 г., воспет прусский король Фридрих Вильгельм IV (1840—1861), понятно, и султан Абдул-Маджид (см. Huart, *Littérature arabe*, стр. 412—413). Оды Банна стали известны в Европе благодаря немецкому переводу Отто Рорига (Бреславль, 1843—1844), который даже в заглавии своих изданий титуловал автора: «allein ruhmwürdiger Dichter unserer Zeit» <«единственный заслуживший известность поэт нашего времени»> (1843) и «der bedeutendste jetzt lebende arabischer Dichter» <«самый значительный из живущих ныне арабских поэтов»> (1844). Заглавия, очень длинные, полностью приведены Ценкером: *Bibliotheca Orientalis*, Bd II, стр. 34—35. В истории русского востоковедения Ф. Банна оставил некоторый след тем, что у него занимался в Стамбуле будущий профессор Петербургского университета А. О. Мухлинский.

[41] Об этом можно заключить из позднейших стихотворных воспоминаний Хассуна, обращенных к его бейрутским друзьям, в сборнике *Нафасат*, стр. 75—77.

Когда в 1853—1856 гг. разгорелась Крымская война между Россией и Турцией с ее европейскими союзниками, Хассун стал издавать в столице турецкой империи осведомительную политическую газету на арабском языке: «Мир'ат ал-ахвал» — «Зеркало современных событий», что переводят офранцуженные арабы, как «Revue contemporaine». Мы знаем, что в Египте Мухаммед Алий основал по образцу французского «Moniteur» свою официальную газету «Египетские Ведомости» — «Ал-Вака'и' ал-мисрийййа» еще четверть века тому назад (1828). При всех культурных заслугах этой египетской газеты нельзя забывать, что она все же была издание правительственное, несколько стесненное официальными своими рамками. Стамбульская ж газета Хассуна «Мир'ат ал-ахвал» явилась первым частным неофициальным издательством этого рода на всем Арабском Востоке. Она тотчас же вызвала подражание в Сирии [42]; заслуга Хассуна состоит в том, что пионером в этой области явился именно он. Проявления какого-нибудь руссофильства мы в стамбульской газете Хассуна, конечно, еще не станем искать. Опасно для всякого было бы в турецкой столице выражать симпатии к России в тот момент, когда Россия вела против Турции военные действия. Император Николай I называл тогдашнюю войну «войною за ключи от гроба господня», за передачу их православным грекам. Кому, казалось бы, больше подобало принимать такие слова к сердцу, как не греческому духовенству? А между тем, цареградский вселенский патриарх Анфим из боязни, чтобы его не заподозрили в сочувствии православному государю, обратился в начале же войны в 1854 г. к султану с покорнейшею просьбою: пусть османский султан (этот халиф правоверных!) с наступлением весны отправит его, православного вселенского патриарха, со всем патриаршим синодом в Адрианополь, чтобы они горячими своими молитвами пособляли его султанскому величеству одолеть православных супостатов; и кроме того сей греческий архииерарх издал увещание к православным христианам турецкой империи помогать войскам турецким [43]. Факт — достаточно показательный для стамбульской атмосферы военного времени. Хассун, хотя бы внутренно и желал победы русским (чего мы, наверное, не знаем), осторожно должен был ограничиваться в своей газете сообщением осведомительного материала, не без выражения, конечно, и обязательных в Турции верноподданнических чувств.

---

[42] Мы имеем в виду упоминавшуюся «Хадикат ал-ахбар» в Бейруте (1858), за которой последовали два-три менее значительных издания (см. у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 64—65). Слишком громко сказано у Х. Гибба (*Studies*, I, стр. 751): «a number of ephemeral journals which appeared in Syria between 1855 and 1860» <«некоторое число эфемерных газет, которые появились в Сирии между 1855 и 1860 гг.»>.

[43] См., например, письмо архим. Порфирия Успенского от 28 февраля 1854 г. в *Материалах*, т. II, стр. 541.

Своею журнальною деятельностью Хассун привлек к себе внимание некоторых либеральных турецких политических деятелей, кстати сказать, русофобов и англофилов. В их числе один был тогда начинающим политиком, Мидхат; другой, много старше — **Фуад-паша** (1815—1869). Фуад-паша превосходно говорил на европейских языках (он и в Париже и в Лондоне был послом) и уже состоял один раз министром иностранных дел Турции. В связи с Крымскою войною и европейским разрешением ее последствий он опять был поставлен во главе министерства. Фуад-паша приблизил к себе Хассуна. В 1860 г., когда произошла памятная дамасская и ливанская резня христиан, [44] вызвавшая энергичное вмешательство европейских держав, Порта чрезвычайное расследование дела поручила Фуаду-паше, к которому Европа питала доверие. Он, отправляясь с высокими полномочиями из Стамбула в Дамаск, захватил с собою христианина Хассуна в роли секретаря, который должен будет переводить с турецкого языка на арабский все его наказы и постановления. Недолго задерживаясь в Бейруте, скорее прибыли в Дамаск. Одним из спасителей массы (до 1500 человек) христиан в Дамаске против турецкой резни был алжирский эмир — шейх Абдалкадир (1807—1883), прежде доблестно боровшийся в Алжире против французов (1832—1847), но с 1855 г. живший созерцательно в Дамаске, вдали от родины. Абдалкадир был и писателем. Стихотворения составили целый *диван*[45]. Его умное и продуманное религиозно-философское сочинение *Зикра л-ʻакил* — «Напоминание для разумного» переведено было и на французский язык[46]. Хассун постарался с ним познакомиться. Благородный образ шейха Абдалкадира, рыцаря-мусульманина, самоотверженно защищав-

---

<[44] В Сирии в 1860 г. произошли кровавые христианско-мусульманские столкновения (особенно маронитско-друзские), которые были связаны с глубоко укоренившейся религиозной рознью, тесно переплетенной с социальными противоречиями (угнетение крестьян-маронитов помещиками-друзами, но также и борьба маронитских крестьян против маронитских феодалов). Феодальный класс был заинтересован в том, чтобы направить социальное движение крестьян (восстание Танйуса Шахина и др.) в русло общинной борьбы. В обстановке численного преобладания мусульман в Сирии и явного попустительства (если даже не прямого подстрекательства) турецких властей эти столкновения превратились в жестокое избиение христиан. К организации конфликта приложило руку правительство Франции, желавшее создать предлог для французской интервенции. К. Маркс писал, что правительство Наполеона III организовало «политико-религиозную драку... на Сирийском побережье». — К. Маркс, *События в Сирии.— Английская парламентская сессия,— Состояние британской торговли,* — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 15, стр. 102. Подробнее об этих событиях см.: Панченкова, *Политика Франции на Ближнем Востоке и Сирийская экспедиция 1860—1861 гг.* — *А. Г.*>

[45] *Диван* издан в Каире без обозначения года. Стихи Абдалкадира о его пилигримстве 1863 г. изданы и переведены по-немецки Х. Флейшером в ZDMG, Bd 18, стр. 615—620; поправка в Bd 19, стр. 314.

[46] «Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent» — перевод Г. Дюга (Париж, 1858). Оригинал издан в Бейруте.

шего избиваемых христиан, единоверцы которых отняли у него его родину, произвел сильное впечатление на Хассуна, и впоследствии он хвалебно посвятил Абдалкадиру кое-что из своего творчества [47]. В то же время душа Хассуна, близко ознакомившегося с подробностями дамасской кровавой людской бойни, осталась полна неизгладимой горечи по отношению к двуличному и кровожадному османскому правительству, которое использовало мусульманскую религию и фанатизм черни для истребления многих тысяч беззащитных христиан-арабов. Ниже увидим, что Хассун уж и раньше был крайне невысокого мнения о религиозных достоинствах ислама, теперь его настроение могло лишь усилиться. Проницательный человек, он и в своем патроне, либеральном Фуаде-паше, мог уловить достаточно неискренности по отношению к нетуркам Османской империи [48].

Фуад-паша, вернувшись в Стамбул из Сирии после дамасского расследования и казни полутораста зачинщиков резни (а зарезано было до 11 000 христиан), получил в 1861 г. назначение на должность великого везира. Хассуну он предоставил место инспектора табачной таможни и продолжал к нему относиться хорошо. В 1862 г. Хассун побывал на лондонской всемирной выставке в качестве секретаря того же Фуада-паши. Однако за спиною его кипела интрига. Когда он вернулся в Цареград, он был арестован. Внешним поводом были растраты, обнаружившиеся в его таможенном ведомстве; но главною причиною ареста и дальнейших грозных последствий был, несомненно, политический донос со стороны его врага, араба-маронита, отказавшегося от веры своих христианских предков и родичей и перешедшего в мусульманство. Этот араб получил в мусульманстве имя Ахмед, а пока был христианином — именовался Фарис аш-Шидйак (1804—1887) [49].

Шидйак за два года перед тем (1860) начал издавать, тоже в столице Османской империи, полуофициозную газету на арабском языке «Джава'иб» — «Почта новостей», с подчеркнутой преданностью султану и исламу. Человек он был беспринципный; переход его в ислам едва ли был делом внутреннего убеждения,

---

[47] Об Абдалкадире Алжирском см. у Брокельмана: GAL, II, стр. 509—510. Биография его — во всех энциклопедических словарях, в том числе русском Брокгауза и Ефрона (изд. 1, т. 1, 1890, стр. 22; изд. 2, т. 1, стр. 28). В лейденской EI, I, стр. 45—48. <Yver, *'Abd al-Kadir;* GAL, SBd II, стр. 886—887; Cossé-Brissac, *'Abd al-Kadir;* Й. Бу Азиз, *'Абд ал-Кадир.*>

[48] Ср., например, изрядно ироническую характеристику либерализма Фуада-паши у де ля Горса (*Histoire,* раздел о сирийских событиях), повторенную у Ламменса (*La Syrie,* vol. 2, стр. 184—187). В 1860 г. прессу всего мира облетела неуместная шутка Фуада-паши, сказанная им перед выездом из Стамбула в Сирию: «Если бы при завоевании христианских стран в XV—XVI вв. султаны сразу истребили всех христиан, то теперь Порте не пришлось бы терзаться вопросом о христианских подданных Османской империи» (см.: журнал «Странник», 1861, апрель, стр. 89, в хронике).

[49] Шидйаку как крупному арабскому писателю посвящен следующий раздел.

а не карьеризма; но все же, как всякий ренегат, он не мог без озлобления относиться ко всему тому, что способно было прославить отвергнутую им религию и унизить новопринятую. Поэтому к Хассуну мог Шидйак отнестись с ненавистью не только по личным мотивам, как к сопернику в литературной профессии и как к человеку с ядовитым языком, но и потому, что внезапно раскрылась авторская принадлежность Хассуну одного подпольно написанного трактата, крайне оскорбительного для Мухаммедовой веры: «Снятие покрывала с ислама» — *Хаср ал-лисам ʻан ал-ислам*. Хассун составил это беспощадно-обличительное произведение в 1859 г.; но, разумеется, оно распространялось среди арабов-христиан лишь рукописно и тайком, и прошло года два, пока наконец узнал о нем ренегат Шидйак и донес на автора, куда следует [50].

Хассуну грозила смертная казнь. Но он спасся бегством в Россию,— думается, пробираясь через черноморские прибрежья Малой Азии. Прожил он в России лет четверо, до 1867 г.

Как видно из лирических стихотворений Хассуна, он сперва попал на Кавказ, в приморский грузинский порт Поти у устьев р. Риони. Железной дороги от Поти до кавказской столицы Тифлиса тогда не было (она открыта в 1871—1873 гг.), и Хассун совершил свой путь до Тифлиса по-старинному, вверх по Риони, а оттуда по бассейну р. Куры. Величественная красота Кавказа его поразила, и он вспомнил в стихах, что ведь этот замечательный край, земля грузинов и армян, есть собственно его родина, родина его предков. В своем пиитическом восторге от Кавказа он находил, что с кавказскими местностями не могут сравниться прославленные живописные и цветущие местности Сирии, в том числе Дамаск с его рекою Барадою (а Дамаск на Востоке считается «джаннат машамм» — «дышащий ароматами рая»). Тифлис в стихах Хассуна прекраснее всего; кахетинское вино бесподобно (хотя, как мы знаем, любители считают знаменитое «золотое» ливанское вино одним из превосходнейших в мире).

Поживши на Кавказе, Хассун направился сквозь всю Россию на север в Петербург. Россия в это время переживала пе-

---

[50] Хассуново «Снятие покрывала с ислама» продолжало исподтишка переписываться и распространяться среди христиан-сирийцев даже на рубеже XX в. Московский профессор араб-сириец Г. А. Муркос мечтал издать его в русском переводе, но отвлекся от этой мысли длительным переводом «Путешествия патриарха Макария» XVII в. По-видимому, Муркосова рукопись «Снятия покрывала» оказалась в руках петербургского сирийца-араба И. Г. Науфаля (1828—1902), читавшего (с 1859 г.) арабский язык и мусульманское право в Учебном отделении министерства иностранных дел; она сохранилась в бумагах Науфаля. В 1888 г. он издал книгу *Mahomet* (СПб.), в которой использовал многие иронические замечания Р. Хассуна о пророке и его религии; но по настоянию турецкого посланника в Петербурге перед министром иностранных дел книга Науфаля *Mahomet* не была выпущена в свет. Один экземпляр ее, секретно сохраненный в библиотеке Азиатского департамента, я видел, благодаря любезности библиотекаря, в 1894 г.

риод «великих реформ» Александра II, и как бы они ни были недостаточны, для Хассуна контраст с покинутой им общественной обстановкой султанского турецкого государства представлялся сугубо разительным. В стихотворении «Россия» (оно, как и стихотворное путешествие по Кавказу, в свет издано несколькими годами позже) поэт вспоминает, что, пока он добрался до России, он видел только города, полные развалин, страдающие от произвола и грабежа правителей, подавленные рабским страхом. А в России простое село — словно Антиохия (конечно, не прежняя многолюдная и славная столица Сирии Антиохия, а находящийся на ее месте убогий небольшой городок Антакья Халебского вилайета, с несколькими тысячами жителей, как бы похороненный среди множества старинных развалин)[51]. «В России все живут в полной безопасности, избавленные от страха и боязни. Грабежи на дорогах немыслимы: они такие же сказки, как те, что по вечерам рассказывают про ведьм»[52].

Маршрут из Тифлиса в столицу Петербург проходил через первопрестольную столицу Руси Москву, с ее огромной армянской колонией. Вероятно, Хассун не преминул тогда побывать в Армянском переулке, в армянской церкви, в знаменитом для всех армян Лазаревском институте восточных языков, где воспитывалось огромное количество армянских детей-стипендиатов, из самых разнообразных концов мира армянской диаспоры, не исключая и Алеппо. Но никаких сведений у нас об этом нет, если не считать глухого, смутного воспоминания старика-священника московской армянской церкви, который помнил о «каком-то беглом арабчаке из Турции», но имени «Хассун» не мог назвать. Действительно ли этот «беглый арабчак» был Хассун? Раньше Петербурга мы определенного следа Хассуна не можем установить.

Прибывши в Петербург, Хассун испытал, разумеется, необходимость (которую ощутительно сознавал, конечно, и во время проезда до Петербурга сквозь всю европейскую Россию) получше изучить русский язык. Что он его изучал, это мы знаем из его дальнейшей литературной деятельности. В высшей степени вероятно, что еще в Москве, в Лазаревском институте восточных языков, указали Хассуну на существование очень подходящего для него свежего учебника Ф. И. Кельзи: «Русско-арабские общественные разговоры» (СПб., 1863). Эта книга в Москве была в ходу. Сверх «разговоров» в ней было напечатано десять русских басен Крылова с буквальным

---

[51] Типично, что Гельванд в своей большой географии «Земля и ее народы» (т. IV) в разделе «Сирия» не счел нужным даже единым словом обмолвиться про Антакью, хотя упомянул «Латакию, с 10 000 жителей» (стр. 42). После того Антакья успела, правда, развиться экономически, и число жителей ее к нашим временам возросло не менее, чем до 25 000 человек.

[52] Пользуемся буквально изложением И. Ю. Крачковского (стр. 29) в той статье о Хассуне, которую мы положили в основу.

арабским прозаическим переводом. Надо полагать, что именно «Разговоры» Кельзи и вызвали первый интерес Хассуна к Крылову. Не исключена, конечно, также другая возможность — что о существовании «Русско-арабских разговоров» Хассун впервые узнал только по приезде своем в Петербург. Не может быть ни малейших сомнений, что, оказавшись в Петербурге, он лично встретился и с автором книги. Это ведь был его земляк-халебец, такой же «арабчак» — из армян, такой же униат, а не армяно-григорианец. На родине, в Халебе, он назывался Абдалла Кельзи, и хотя имя «Абдалла», собственно, значит «Феодул», он его в России неточно переделал на более ходкое «Федор» и сделался «Федор Иванович Кельзи». Родился он в 1819 г., был старше Ризкаллы Хассуна только на четыре года, и несомненно оба они, Абдалла и Ризкалла, играли в детстве вместе на улицах Халеба. В 1837 г. Абдалла Кельзи очутился в России, восемнадцатилетним юношей; в 1856—1881 гг. он состоял лектором арабского языка в Петербургском университете[53]. В личных беседах с Хассуном мог Кельзи заинтересовать Хассуна Крыловым даже гораздо больше, чем посредством своих «Русско-арабских общественных разговоров», где басен Крылова переведено только десять.

Впрочем, насчет отношений между Ф. И. Кельзи и Хассуном мы вообще не можем ничего высказать, кроме гаданий. Если мы знаем что-либо определенное о времяпровождении Хассуна в Петербурге, то только о его занятиях над редкими арабскими рукописями петербургских хранилищ. В 1867 г. Хассун переписал, очень каллиграфически, рукопись дивана Ахталя, поэта-христианина омейядских времен, хранившуюся в Восточном институте Азиатского департамента.

В том же 1867 г. мы видим Хассуна уж за границами России. Во Франции он повидался со своим покровителем Фуадом-пашою, которого в это время уж постигла опала. Постоянным местом своего жительства Хассун до конца жизни (ум. в 1880 г.) избрал Англию, именно одно небольшое местечко под Лондоном, и посвятил себя политико-литературной деятельности; он даже свою собственную небольшую арабскую типографию основал. Из англичан большим его приятелем был Э. Пальмер (1840—1882), молодой профессор арабист-иранист, который не только знал восточные языки, но и путешествовал по Востоку. Достаточно было в Англии и земляков Хассуна, арабов, которые проживали в Лондоне и других крупных городах по своим торговым делам иногда довольно продолжительное время. Живали тут и турки, которые с литературным арабским языком бывали знакомы. Тот факт, что газета, издаваемая Хассуном, могла в одном Лондоне расходиться чуть не в 450 экземплярах, показывает, даже если мы отнесем порядочную часть

---

[53] Умер Ф. И. Кельзи глубоким стариком, в 1912 г.

сбыта на долю англичан, что арабская и турецкая колония в Лондоне была не так уж и мала.

Начал, однако, Хассун свое арабское издательство в Англии не с газеты, а с литературно-политического сборника *Нафасат* — «Ехидные брызги» (Лондон, 1867). Посвятил он его из своего далека эмиру-шейху Абдалкадиру, благородное и самоотверженное поведение которого во время дамасской резни христиан он имел случай лично оценить при расследовании дамасского дела вместе с Фуадом-пашою. Собственно говоря, политических «ехидных брызг» (точнее — той ядовитой слюны, которую по капле сочит, «йанфусу», злобный аспид-ехидна, «ṣилл») в этом сборнике не очень много: брызжет «ехидными слюнями» в сущности только предпоследний номер сборника (стр. 80—83), пасквильно направленный против ренегата-доносчика Фариса Шидйака, личного врага Хассуна. И ехидство чисто личное. Хассун взял из Корана семь стихов (XXIII, 1—7): «Счастливы верующие... которые осторожны в отношении к своим половым органам, ограничиваясь своими женами и невольницами» и т. д.; если переставить те 168 букв, которые заключаются в этих стихах Корана, то из них — показывает Хассун — можно составить превосходные ругательства, связанные с грязным нравственным обликом Шидйака[54]. Остальной состав сборника *Нафасат* (1867) мы едва ли можем отнести к «ядовитым ехидным брызгам». Он почти весь (стр. 5—69) заполнен стихотворными переделками крыловских басен (числом 41, из тех, что переведены были прозою у Ф. И. Кельзи),— ну, а басенное бичевание нравов едва ли надо считать за дышащее ядом. Далее, на стр. 70 — услужливые, не ядовитые хронограммы на празднование (1866) дня восшествия на престол Османской империи тогдашнего султана Абдул-Азиза (1861—1876); видно, Хассун в то время еще рассчитывал на возможность примирения с турецким государем. На стр. 71—73 — уже известное нам поэтическое описание переезда Хассуна по Кавказу; оно заканчивается панегириком в честь благородного шейха Абдалкадира, христианского защитника, которому посвящен и весь сборник *Нафасат*. Стр. 74—75 — выше упоминавшееся у нас воспевание благодатной России. Стр. 75—80 — элегические воспоминания о бейрутских друзьях, о покинутом в Цареграде маленьком сыне Альберте, да две элегии так наз. тюремного жанра, обращенные к милостивому султану. Уж после этого идет пасквиль на Шидйака, очевидно, с расчетом уронить его личность и в глазах султана. После того — панегирик Англии (стр. 83—84).

[54] Шидйак отругивался в том же духе буквенных перестановок. По его словам, Хассун был «лиṣṣ» («вор»), теперь он превратился в «ṣилл» («ехидный аспид»); прежде его дело было «сараḳāт» («кражи», т. е. таможенные мошенничества), теперь у него «нафаṣāт» («сочащиеся ехидные слюни») — «Ḳāн Ḥассӯн лиṣṣан ва ла-хӯ сараḳāт; фа аṣбаḥ ṣиллан ва ла-хӯ н-Нафаṣāт». В статье И. Ю. Крачковского *Ризкаллах Хассун* см. стр. 27.

Составляющий главную часть сборника *Нафасат* 1867 г. арабский стихотворный перевод басен Крылова уступает русскому оригиналу в том отношении, что совершенно лишен простонародности крыловского языка, которая нас так пленяет в баснях Крылова и позволяет совершенно забывать о их псевдоклассическом характере. У Хассуна — стремление писать по возможности ближе к угасшему классическому языку и соблюдать, по староарабскому обычаю, единую рифму во всех стихах переводимой басни. Лишь семь басен обработаны в менее томительной форме — строфической *(мувашшах)*, при которой каждая строфа имеет свои отдельные рифмы,— это приятнее для чтения; да четыре басни облечены в оживленную форму рифмованной прозы. Лет за десять до Хассуна египетский писатель Мухаммед Джаляль выпустил в свет свою арабскую переделку французских басен Лафонтена (Каир, 1858), которая сделалась любимой в египетской школьной литературе. Джаляль не буквально переводил Лафонтена, а старался перенести французскую басню в восточную обстановку, наделить чужую басню особенностями египетского быта. Хассун по отношению к русским басням Крылова применил тот же прием. Так, «Тришкин кафтан» обратился под пером Хассуна в «Плащ Зейда»; крыловский русак Климыч, которому толкуют про Егора, а он украдкою кивает на Петра, заменен мусульманином Бакром, кивающим на Омара; мудрец получает классическое арабское имя Лукман; топография басенного действия — Андалусия, Самарканд и пр.[55] Однако достигнуть того успеха в арабизировании басен Крылова, какого достиг Джаляль в арабизировании басен Лафонтена, Хассуну не удалось.

Год спустя (1868) Хассун приступил к изданию в Лондоне арабской независимой газеты, которая, с тремя перерывами, продолжала выходить около двенадцати лет, до самой смерти Хассуна, и меняла после каждого перерыва свое название. Самое первое название газеты было: «Руджум ва гассак ила Фарис аш-Шидйак» — «Побиение Шидйака градом камней и ледяных комьев»; третье название, с 1876 г., оказалось то самое, под каким Хассун издавал некогда газету в Стамбуле во время Крымской войны: «Мир'ат ал-ахвал» — «Зеркало современных событий», в смысле «Contemporary Review». Для Хассуновской газеты Шидйак оказался мишенью уж не просто как индивидуум с грязным личным характером, а как редактор полуофициоза «Джава'иб» — «Почта новостей», с идеологией, вредной для арабов. В «Джава'иб» проповедовалось объединение всех мусульман под властью османского султана; в газетах Хассуна проводилась идея избавления всех арабов, мусульман и христиан вместе, от пагубной турецкой власти, и возбуждалась

---

[55] У И. Ю. Крачковского (*Ризкаллах Хассун*) анализ Хассуновой работы над крыловскими баснями дан, конечно, с подробностями (стр. 31—35).

надежда, что европейцы, русские прежде всех, сокрушат Турцию и дадут арабам свободу, хотя бы под своим протекторатом или под несколькими протекторатами; только тогда и возможно будет для арабов национальное и культурное возрождение. Хотя газеты Хассуна, как и естественно было ожидать, не были дозволены ко ввозу в Турцию, следовательно, и в Сирию, они все же туда контрабандно проникали, допустим, в небольшом количестве, и имели сравнительно большой круг читателей. На развитие арабской общественно-политической мысли их воздействие как-никак неоспоримо... разумеется, больше среди читателей-христиан, чем мусульман.

Параллельно с газетами Хассун выпускал в свет и иные издания. В 1870 г. типография Сирийского протестантского колледжа американских миссионеров в Бейруте напечатала хассуновскую стихотворную обработку наиболее поэтических библейских книг: Иова, Песни песней, Экклесиаста и Плача Иеремии. Этот стихотворный библейский сборник озаглавлен: *Аш ʽар аш-шиʽр* — «Поэтичнейшая поэзия» (Бейрут, 1870), а в предисловии объяснено, что библейский автор «Книги Иова», да грек Гомер, да англичанин Шекспир являются самыми высокими мировыми поэтами. Тогда же напечатано в Бейруте Хассуново новозаветное «Житие господне» — *ас-Сира с-саййидиййа* (Бейрут, 1870); это сводка сообщений всех четырех евангелий об Иисусе. Два года спустя Хассун по рукописи Британского музея издал *Диван* Хатима Тайского, доисламского арабского поэта, прославленного своею безграничною щедростью (Лондон, 1872). В течение целой четверти столетия, пока не появилось критическое издание Шультхесса (1897), ориенталисты всегда ссылались на это хассуновское издание. *Дивану* предпослана (стр. 1—21) вступительная биографическая статья о Хатиме, выписанная из *Китаб ал-агани* X в. с привлечением Ибн Кутейбы IX в. и Майдания XII в.

Радостный для Хассуна исход русско-турецкой войны 1877—1878 гг. выразился в четвертой, и последней, метаморфозе его газеты. В это время сверх продолжавшей выходить в Стамбуле ненавистной для Хассуна «Почты новостей» Шидйака начал выходить в Париже (1878) политико-сатирический «Абу Наддара» египетского эмигранта Джемса Сануа, полный вражды к египетскому хедиву и англичанам и с реверансами по адресу турецкого султана. Хассун, успевший было на некоторое время прекратить издание своей газеты «Зеркало современных событий» по материальным соображениям, теперь возобновил издательство, но уже не в виде прозаической газеты, а в виде стихотворного двухнедельника под заглавием, которое вкратце мы можем перевести «Восточный вопрос» [56]. Тут есть и панеги-

[56] На деле заглавие журнала длиннее: «Халл ал-мас'алатайн — аш-шаркиййа ва л-мисриййа» — «Разрешение обоих вопросов — восточного и египетского».

рики успехам русского оружия, и злорадные эпиграммы на поражение османских горе-полководцев, не сумевших отстоять Карс (1878), и стихотворные рассуждения о политике. Внезапная смерть Хассуна (1880) прервала этот стихотворный журнал (то, что вышло, составляет около трехсот страниц). Молва гласит, что скоропостижная кончина Хассуна была результатом отравы, которую поднес ему агент обозленного «повелителя правоверных», султана Абдул-Хамида II (воцар. в 1876 г.). Доказательств для этого обвинения нет; но вообще говоря, такой поступок соответствовал бы духу политики султана Абдул-Хамида II, «убийцы на троне», как его называли.

Неожиданная смерть не дала Хассуну возможности опубликовать готовый уже памфлетно-полемический сборник стихотворений, который даже своим заглавием показывает, что автор, подвернувши полы и засучивши рукава (по-арабски это выражается глаголом «шаммар»), подтянулся на бой с турецким исламом. Называется памфлетный сборник *Мушаммират,* что с вольностью можно перевести «Подтянувшись» или, пожалуй, еще свободнее: «В боевой готовности». Сборник увидел свет только лет двадцать спустя после Хассуновой смерти. Он полон призывов к свержению турецкой власти, полон измывательства и над султаном, и над потурнаком Шидйаком, и над той мусульманской верой, которая потворствует таким гнусным и преступным деяниям турецких властей, как истребление ни в чем неповинных дамасских христиан-арабов в 1860 г. (поживи Хассун дольше, он мог бы добавить и про армянскую резню, даже в Стамбуле на глазах Европы). Как и в журнале «Восточный вопрос», Хассун не позабыл и в сборнике позлорадствовать по случаю отнятия крепкого Карса от турков русскими в 1878 г. Напечатан сборник *Мушаммират* далеко за океаном в Южной Америке, в Бразилии, в городе Сан-Пауло, где образовалась в 1890-х годах значительная арабская колония со своим издательством; но, из предосторожности перед мусульманской местью, на книге (1901) не обозначен ни город, где она издана, ни название типографии. «Тон стихотворений сборника таков, что едва ли благопристойность позволила бы перевести хоть одну пьесу полностью» [57].

VI

Фарис аш-Шидйак (1804—1887), маронит из-под Бейрута. Сотрудничанье в каирском официозе «Египетские Ведомости» (1828). Переход в протестантство и многолетняя библейско-переводческая деятельность среди американских миссионеров на о-ве Мальте

[57] Крачковский, *Ризкаллах Хассун,* стр. 26.

1834 — начала 1850-х годов; «Описание Мальты и чудес европейской техники» (1852). Сношения с прогрессивным тунисским беем и принятие мусульманства. Новоявленный «Ахмед» в Париже; дружба с Г. Дюга; «Похождения Фарйака» (1855). Переезд в столицу Турции и с 1860 г. издание полуофициозной газеты-журнала «Ал-Джава'иб». Филологические труды Шидйака в Цареграде: «Тайна ночей», 1867, «Лазутчик по „Камусу"», 1882, и др. Издательство серии старинных арабских классиков. Признанные заслуги ренегата Ахмеда Шидйака в истории новоарабской литературы

Причина бед Хассуна (умершего в 1880 г.) — Фарис аш-Шидйак (1804—1887) мог бы быть назван, в некоторых отношениях, бароном Брамбеусом новоарабской литературы.

Он был старше Хассуна лет на двадцать[58]. Детство Фариса Шидйака (род. в 1804 г.) протекло в горах вблизи ливанского порта Бейрута[59]. Родился он в набожной христианской маронитской семье гор Ливана, традиционно имевшей литературные стремления. Фамилия «аш-Шидйак» указывает своим этимологическим значением (собств. «архидьяк»), что один из предков этой семьи был дьячком-певчим в маронитской церкви[60]. Записанный нами среди православных горцев Ливана анекдот, если он содержит в себе крупицу истины, служит дополнительной иллюстрацией к общеизвестному факту, что Шидйаки славились особо беззаветною преданностью своей маронитской церкви и считали всякий отход от нее, хотя бы даже в сторону христианской же греко-православной церкви, за тягчайшее, ни

[58] О Шидйаке по-арабски см. у Зейдана в *Машахир*. II (1911), стр. 81—92 и в его же *Та'рих адаб*, IV, стр. 261—262, с портретом. Не так объективно: Шейхо — *ал-Адаб*, II (1926), стр. 86—88. Брокельман (GAL, II, стр. 505—506) отмечает то немногое, что до тех пор было писано о Шидйаке европейцами; год смерти его (1305/1887) по опечатке дан у Брокельмана как «1884». Некоторые мелочи о Фарисе Шидйаке я лично собирал от его родственника Юсуфа Шидйака (кстати заметить, вполне офранцуженного). <Теперь полнее в GAL, SBd II, стр. 867—868, где исправлена и дата смерти. Библиографию арабских работ см.: Дагир, *Масадир*, стр. 471—478; новая монография — Савайа, *Ахмад Фарис аш-Шидйак*.>

[59] Именно, в селе Хадат; теперь — это первая железнодорожная остановка по линии Бейрут — Дамаск. Зимою бейрутинцы наблюдают из своего теплого города, как ливанский снег долетает только до Хадата и здесь тает. Тогда они говорят: «Снег спустился до Хадата, чтобы попить воды из моря» — «Нызыль ит-тальж а Ҳадат, тайышраб маййет баҳр».

[60] Греческий звук χ в положении перед узкими гласными часто передается по-арабски как «ш» (ср. и у природных греков диалектическое произношение «эшис» — ἔχεις. Слово «архидьяк» (из «архидиакон») через сирийско-арабскую стадию «аршидйак» превратилось в «ашшидйак», причем начальное «аш» осмыслено было как арабский определительный член. В своем смысловом оттенке арабское «шидйак» вполне совпало по реальному значению с украинским «дяк», русским «дьячок», т. е. псаломщик-певчий.

с чем не сравнимое зло[61]. Принадлежность Фариса Шидйака к такой семье, казалось бы, служила известным ручательством, что он от традиций своего рода не способен отступить.

Действительность показала другое.

Школьное образование мальчик Фарис получил в духовном маронитском училище в Айн-Варка (которое основано было на Ливане в 1789 г. не без указаний Рима); арабскому литературному языку он учился у своего старшего брата Ас'ада. Начавшие наведываться в Сирию еще с 1820-х годов американские миссионеры-протестанты привлекли этого Ас'ада Шидйака к себе,— и изуверные родные, в сообществе с озлобленным маронитским духовенством, устроили так, что Ас'ад без всякой вины попал в тюрьму и там погиб[62]. Возмущенный юноша Фарис Шидйак убежал в Египет, где уже началась реформаторская деятельность Мухаммеда Алия. Фарис не переставал в Египте пополнять свое образование; но уж и маронитское духовное училище в Айн-Варке, как оно ни было узко-клерикальным, успело дать ему известные европейские знания, по крайней мере дало их настолько, что он мог оказаться в числе первоначальных сотрудников новооснованного (1828) египетского официоза в Каире «Ал-Вака'и' ал-мисриййа» — «Египетские Ведомости». Общение с сотрудниками газеты должно было не только укрепить в нем западнические настроения, но и шире развить заложенную еще братом любовь к хорошей классической, хотя и устарелой, арабской речи, приверженцами которой были в Египте такие знатоки, как редактор «Ведомостей» Хасан Аттар и, три года спустя, его заместитель Шихабаддин[63].

Потом Фарис Шидйак очутился в 1834 г. на о-ве Мальте

---

[61] Анекдот гласит: Какой-то Шидйак (или, пожалуй, просто шадйак, т. е. дьячок-маронит?), получивши неожиданную новинку из города про своего сына, шел с расстроенным видом. Встречному знакомому горцу он уныло пояснил, что получил ужасное сведение о судьбе сына. «Что же случилось? не посадили ли его понапрасну в тюрьму?» — встрепенулся знакомый. «О, если бы! (йа рейт!)», — безнадежно ответил отец. — «Ну, так опасно заболел?» — «О, если бы!» — «Неужели умер?!» — «О, если бы!! (йа рейт!!)» — «Ну, так что же с ним случилось горшее?» — «Равман! равман!! равман!!!» — в отчаянии взвыл отец, — т. е. «Он перешел в православие! в православие!! в православие!!!» (народный глагол «равман» образован от слова «рум» или «арвам» — «ромеи», «греки», — означающего «православные»). С несколькими оттенками вариант того же анекдота я слышал от неграмотного крестьянина Фадлаллы Згайба в Шувейре на Ливане без упоминания о каком-либо Шидйаке или «шидйаке», вместо которых у Фадлаллы Згайба фигурировал просто «один маронит»; анекдот должен был, в его устах, характеризовать вообще крайнюю, нетерпимую приверженность любого маронита к своей церкви.

[62] «Хатта мата кахран фи махбиси-хи», — лаконически выражается Зейдан в своей *Та'рих адаб,* IV, стр. 262. Обширные подробности этой гнусной истории, крайне нелестной для маронитских попов, очень долго еще держались в памяти бейрутинцев. Биографию Ас'ада Шидйака написал протестант-араб Бутрус Бустаний (род. в 1819 г.) по воспоминаниям старшего поколения.

[63] Об Аттаре и Шихабаддине см. у нас выше, гл. 4, стр. 155—156.

и там, уж не как католик-маронит, а как добрый протестант, помогал жившим тогда на Мальте миссионерам переводить Библию на арабский язык; был он вызван для той же цели в Лондон британским библейским обществом. На Мальте Шидйак показал себя и арабским грамматистом-классиком. Его сборник *Лафиф* (Мальта, 1839), который должен был помогать уяснению арабской синонимики, составлен в виде очень занимательной хрестоматии для чтения [64]. Показал себя он и популяризатором зоолога Бюффона («Нравы животных» — «Таба'и' ал-хайаван», Мальта, 1841, с английской обработки). Впечатления свои от острова и европейского технического прогресса он изложил (1852) в своем объемистом «Описании Мальты», с дополнением, которое оговорено и в добавочном подзаглавии: «Раскрытие тайны европейских научных знаний» [65]. Этот подзаголовок значит: «сообщение о чудесных достижениях европейской науки». Шидйак касается не только того, что он видел лишь на Мальте или в Лондоне, но и того, что он вообще знал о европейских изобретениях. Что касается многолетней мальтийской работы Шидйака над арабским переводом Библии, то в конце концов оказалось, что он работал впустую. За оригинал для перевода, по идее миссионеров, должна была служить старинная английская версия; постепенно эта мысль — переводить для арабов Библию с языка английского, а не с еврейского и греческого, по-видимому, осознана была самими миссионерами, как неудачная, как неполезная для авторитетности перевода на Востоке. Из всего шидйаковского перевода Библии печатно издан был только Новый завет (Лондон, 1851).

С острова Мальты Фарис Шидйак послал стихи бею Туниса, просвещенному деспоту и реформатору Ахмеду, побывавшему в 1846 г. в Европе. Это была низкопоклонная, высокохвалебная касыда, с которою вскоре же познакомилась Европа (1851) [66]. Составлена была касыда в самом что ни на есть псевдоклассическом, староарабском духе. В первых 21 стихе, как в доисламских му'аллаках, высказывается притворная тоска о разлуке с воображаемою милою Су'адой, бедуинкою, конечно, и лишь после того стихотворец начинает похвалу тунисскому бею. Касыда произвела новый поворот в судьбе Фариса Шидйака. Бей послал на о-в Мальту военный корабль привезти к нему Шидйака и, «после того как тот удостоился облобызать

---

[64] 2-е дополненное посмертное издание *Лафиф* — Стамбул, 1306/1889 (212 стр.).

[65] *Ал-васита ила ма'рифат Малта, ва кашф ал-мухабба 'ан фунун Уруба.* Напечатано не тогда, когда составлено, а уж лет на пятнадцать позже, с явными позднейшими добавками (Тунис, 1283/1866). Новое, 2-е изд. (Стамбул, 1299/1881) содержит опять новые дополнения — «ма'а идафа фава'ид мухимма»; в нем 360 страниц.

[66] Касыду тунисскому бею издал и прозаически перевел по-немецки Эвальд: *Eine neurabische Qaṣîde.* Тогда же был дан французский стихотворный перевод Дюга: *Poème arabe.*

его щедрую руку»[67], осыпал его милостями за понравившуюся удачную касыду, пожаловал поэту огромную сумму денег и отослал на пароходе назад на Мальту. Протестант Шидйак по сему случаю принял мусульманство, с новым именем: Ахмад.

Не трудно представить, какое гнетущее впечатление произвел переход Фариса в ислам на весь род Шидйаков, гордых своею принадлежностью к маронитам[68] и склонных считать даже греческое православие за пагубную ересь. Насчет мотивов Фарисова ренегатства общее мнение осталось единодушным: карьеризм,— и это воззрение перешло к европейским востоковедам. Даже такой мягкий и осторожный в суждениях исследователь арабской литературы, как И. Ю. Крачковский, высказался о нравственном облике Фариса Шидйака (Ахмеда тож) так: «Несомненно даровитый писатель, широко образованный не только в арабском смысле, Шидйак, по-видимому, не дорожил никакими принципами, но умел талантливо защищать то, что в данный момент представлялось ему нужным»[69]. Характеристика, конечно, в общем неопровержимая, подтверждаемая всей дальнейшей карьерой этого писателя. Однако мне пришлось в Сирии услышать и некоторое ограничение такого общепринятого суждения, услышать среди кое-каких старожилов. По их воспоминаниям, отрыв Фариса Шидйака от узкой маронитской церкви сперва в сторону протестантизма, потом еще дальше, в сторону ислама, разумеется, не был вызван душевным искренним убеждением в правоте новой религии, однако мотивы для ренегатства едва ли были чисто карьеристические: оно всецело было связано с бесцеремонным вмешательством маронитского духовенства в личные дела и настроения писателя и с поповским подзуживанием его родных сперва против брата Ас'ада, потом против него. Переход Фариса в мусульманство явился, по мнению этих старожилов, тем решительным шагом, который долженствовал окончательно разорвать общность Фариса с этой претившей ему средой[70]. Так ли это?

---

[67] «Ба'да ан 'хазийа би ласми йади-хи-л-карӣма» — точные слова самого поэта в прозаическом послесловии к касыде (Ewald, *Eine neuarabische Qaṣîde,* стр. 252).

[68] В 1847 г. родной брат ренегата Таннус Шидйак представил на рассмотрение американским миссионерам в Бейруте историю Ливана, страстно превозносящую маронитов и нападающую на друзов (свет она увидела двенадцать лет спустя). Об этой рукописной истории, с характеристикою необъективности Таннуса Шидйака, сообщил Эли Смит в ZDMG, Bd 3, 1849, стр. 121.

[69] Крачковский, *Ризкаллах Хассун,* стр. 21.

[70] Такое объяснение я, между прочим, слышал в 1890-х годах из уст превосходного знатока сирийских отношений, Салима Шхаде, долголетнего драгомана российского генерального консульства в Бейруте. В том же духе высказывались Абду Яни Пападопуло, Фадлалла Дагир, переехавший в Россию Г. А. Муркос и другие, — все православные. По-видимому, это истолкование Шидйакова ренегатства может считаться точкою зрения православных кругов. Однако и у протестантского питомца Зейдана (*Та'рих адаб,* IV,

Оставивши Мальту, Шидйак поехал в Европу, был в начале 1850-х годов и в Париже, и в Лондоне. В Париже он сошелся с арабистом Густавом Дюга. К его переходу в ислам Г. Дюга отнесся без предосуждения (пресловутую оду в честь тунисского бея он даже счел нужным перевести стихами же на французский язык). Совместными силами Шидйак и Дюга издали французскую грамматику для арабов, объединительно приспособленную не только к французско-подданному арабскому населению Алжира, но и к арабам всего Ближнего Востока, связанного с Европою; это и в заглавии отмечено: *Grammaire française à l'usage des Arabes de l'Algérie, de l'Egypte et de la Syrie* (Париж, 1854). Дюга высоко тогда ставил стихотворно-поэтический талант Фариса Шидйака и печатно аттестовал его как «l'un des poetes arabes modernes les plus distingués» <«один из самых выдающихся современных арабских поэтов»>. Тут же мы узнаем, что этот выдающийся поэт, le cheikh Farés Chidiak, кое-чему поучился от европейцев и в области классической своей арабской литературы. Дюга интересовался арабской философией, в частности знаменитым Ибн Синою X в. (Авиценною), и извлек на свет его вдохновенные стихотворения, имеющиеся в биографическом словаре Ибн Абу Усайби'а XIII в. (по рукописи парижской Национальной библиотеки); они, впрочем, имелись и в более общеизвестном словаре Ибн Халликана XIII в., тогда уж и печатно изданном, всем доступном. В настоящее время, когда арабские стихотворения Ибн Сины помещаются в употребительных хрестоматиях Сирии и заучиваются на память воспитанниками иезуитских школ (особенно касыда о душе, слетевшей, как небесная пташка, в тленное тело человека) [71], нам может показаться странным факт, что начитанный литератор-араб шейх Фарис Шидйак, проживши полвека на свете, ничего не знал о поэтическом творчестве бессмертного Ибн Сины, которое даже из чтения Ибн Халликана, казалось бы, всем известного труда, должно было бы не оставаться для Шидйака тайной; однако в 1850-х годах такое незнание среди образованных арабов не являлось чем-то изумительным. Дюга прочитал Шидйаку образцы поэзии Ибн Сины, и Шидйак, положивши руку на книгу, восторженно произнес: «Да это прямо упоительная речь!» («калям йыскир») [72]. Четверть столетия спустя Шидйак сам уж опубликовал девять философских трактатов Ибн Сины (Цареград, 1881); но первый интерес к нему заложен был, как видим, гяуром Дюга.

стр. 262, строки 1 и 13) два раза подчеркнуто, какой неизгладимый след в душе Фариса оставила смерть его брата Ас'ада, затравленного и загубленного маронитским духовенством.

[71] Ср. также Ибн Сина, *Касидат ар-рух*, изд. Карра де Во — текст, перевод и комментарии. Изданий ее много.

[72] Dugat, *Histoire des philosophes*, стр. 211.

Во время пребывания в Париже Шидйак издал в свет свой занимательный роман, точнее, путевой полуроман, доныне охотно читаемый: «Похождения Фарйака», или, если переведем заглавие более на восточный лад: «Шаг за шагом вслед за Фарйаком» — *Сак 'ала сак фи-ма хува Фарйак* (Париж, 1855) [73]. Имя «Фарйак» — очень прозрачный криптоним вместо «Фар[ис аш-Шид]йак»; иначе сказать, Фарис Шидйак обрисовал в этом произведении свои собственные приключения и переживания в Европе. Книга большая, 716 страниц. Сверх собственно «похождений», иногда достаточно пикантных, Шидйак набросал тут бойким пером повседневные картинки европейской жизни, которую он сам наблюдал, и параллельно сравнивал арабский, восточный быт. Критического отношения и к европейскому и к азиатскому быту здесь достаточно. Если сопоставить это произведение Шидйака с тем «Описанием Парижа», которое четверть века тому назад издал Рифа'а, то замечаем большую разницу. Имам Рифа'а не закрывает глаз на то, что Париж полон разврата; но ему видно также, что Париж есть город высокой мировой мысли, и он, молодой Рифа'а, с горячностью неофита старается любовно останавливать свое внимание больше всего на блестящих проявлениях умственной жизни просвещенного города. Пожилой Шидйак приехал в Париж не как азиат, а как человек давно европеизированный, уже пятнадцать лет тому назад написавший целую книгу о чудесах европейской цивилизации, и понятно, что теперь цивилизация Парижа не имела уже силы ослепить его блеском и прелестью новизны; оттого в своих наблюдениях он, вместо сплошной восторженности, проявил много хладнокровного критицизма, порою даже насмешливости. Остроты его, не раз в форме стихотворных эпиграмм, бывают «рискованными»; он мало стесняется общепринятыми приличиями. Ксендзам, которых Шидйак после гибели брата прямо возненавидел, достается изрядно. Сверх, так сказать, идейных наблюдений Шидйак в *Фарйаке* уделил порядочное внимание, по количеству, пожалуй, даже внимание преимущественное, наблюдениям просто над парижской обыденщиной; он, по-видимому, находил, что для широкой арабской публики эта часть будет особенно занимательна. Уделять внимание бытовым подробностям ежедневного европейского обихода, любопытным для жителей Востока, не чуждался и Рифа'а: и Рифа'а при случае давал описание, например, того, как устроены европейские комнаты с каминами, чтобы не страдать от холода, как европейцы убирают-обставляют свои покои, как накрывают столы и подают пищу, как убивают скот для пищи, и т. п.,— все это сообщает и Рифа'а, притом всегда, кстати, среди описания более

---

[73] Сверх парижского издания *Фарйака* 1855 г. известно переиздание каирское 1919 г. Возможно, что в промежутке между ними появилось еще одно издание (стамбульское, 1890-х годов?); но этот вопрос требует проверки.

важных сторон жизни. У Шидйака таких подробностей больше. Характерна та реклама «Похождений Фарйака», которую через два года после смерти Фариса Шидйака сделал его сын Салим в каталоге изданий своего покойного отца. Зная, очевидно, чем можно заманить читателя-покупателя, Салим при изложении содержания *Фарйака* подчеркнул прежде всего, что в книге читатель найдет описание европейской мебели, утвари, европейских кушаний и питий, парфюмерии (ал-машмум) и нарядов, домашнего комфорта, украшений и ювелирных драгоценностей. Словом, обещает Салим, читатель в *Фарйаке* найдет то, чего еще не было ни в одной книге этого рода. Расхваливши эту сторону *Фарйака,* Салим уж после того отмечает, что в книге содержатся занимательные разговоры и соображения, философская критика, юмористические беседы и остроты, не позволяющие читателю соскучиться. А заключительная глава, кончает свое резюме Салим, посвящена ошибкам парижских профессоров-арабистов в области арабистики [74]. Последние слова заставляют европейца иронически вспомнить, что без научной деятельности «ошибающихся» европейских профессоров-арабистов Арабский Восток еще долго не знал бы богатств своей старинной литературы и не ценил бы их; да, например, и сам шейх Фарис Шидйак лишь от парижского арабиста впервые узнал, что славнейший философ арабского мира Ибн Сина был и крупным поэтом.

После Парижа мы в 1860 г., в год резни единоплеменных, но уже не единоверных Шидйаку маронитов, видим мухаммеданина Шидйака уже в столице Османской империи, Стамбуле-Константинополе, как издателя, можно сказать, до самой смерти, еженедельного органа, западнического, но преданного султану и исламской религии, во имя которой совершалась массовая резня христиан. Газета Шидйака, имевшая помещение редакции рядом с Высокой Портой, называлась «Ал-Джава'иб» — «Почта новостей». Необходимости усваивать европейские знания она, конечно, не отрицала, наоборот, стояла за них, но при условии, чтобы Восток политически оставался независимым от Европы под султанской властью. Против панисламистических взглядов, проводимых ренегатом Шидйаком в «Ал-Джава'иб», повел ожесточенную полемику в Лондоне, как мы видели, Ризкалла Хассун. Борьба этих двух арабских публицистов была неравная. Беспринципность Шидйака, замечает русский исследователь биографии Хассуна, давала Шидйаку особенно острое оружие в сатире, и его язвительные, часто грубые стрелы не щадили противника [75]. А со стороны противника ответный голос не был для всех слышен, лондонская его газета не пропускалась турецкой цензурой, и в глазах широкой мусульманской публики Ахмед (он же Фарис) оставался победителем. В про-

---

[74] См.: *Фахрасат матбу'ат «ал-Джава'иб»,* стр. 4—5.
[75] Крачковский, *Ризкаллах Хассун,* стр. 21.

тивность зарубежному изданию Хассуна шидйаковский («Ал-Джава'иб» приобрел мировую известность. С «Ал-Джава'иб» считался не только весь мусульманский мир, но и европейские правительства: всем было ясно, что «Ал-Джава'иб» — полуофициоз самого султана. Пользуясь турецкой правительственной субсидией, журнал-газета «Ал-Джава'иб» успешно просуществовал свыше четверти века, и до самой смерти Шидйака (1887) он не переставал пользоваться самым большим влиянием.

Помещал Шидйак в «Ал-Джава'иб» не только политические статьи на темы дня, но и разнообразные другие, характера литературного или критико-литературного. Хорошее общее представление о статьях Шидйака в «Ал-Джава'иб» за разные годы нетрудно составить по семитомному собранию типичнейших из них. Собрание озаглавлено: *Канз ар-рага'иб* — «Клад искомых подарков» (Цареград, 1288—1298/1871—1881). В этих семи томах, в сущности, перепечатано все главнейшее и характернейшее из того, что помещал Шидйак в «Ал-Джава'иб». Распределено собрание по томам так:

Т. I: Статьи более или менее беллетристического содержания, как в виде литературной прозы («ал-фусул ал-латифа ва л-макалат аз-зарифа»), так и в форме *макам* с рифмованною прозою («ал-макамат ал-адабиййа») — свыше 250 страниц.

Т. II: Статьи, касающиеся подробностей франко-прусской войны 1870—1871 гг. и позволяющие постепенно проследить весь ее ход, от начала до конца,— тоже свыше 250 страниц.

Т. III: Касыды Шидйака, составлявшиеся им в Цареграде по поводу разных придворных и общественных событий и немедленно публиковавшиеся в «Ал-Джава'иб» (в общем 220 страниц).

Т. IV — не из творчества самого Фариса Шидйака. Это касыды, которые составлялись в честь издателя «Ал-Джава'иб» разными выдающимися литераторами (*афадил ал-'аср мин ал-улама ва л-удаба),* — тут только 180 страниц.

Самые объемистые томы — V (360 стр.), VI (390 стр.) и VII (396 стр.). В них перепечатаны статьи, писанные по поводу важных текущих политических событий в жизни Турции и заграницы, с обсуждением султанских наказов и фирманов крупного государственного значения, и т. п. Это в общем недурная, хотя тенденциозно односторонняя, сводка материала для истории времен султана Абдул-Азиза и, гораздо более, для начальных лет Абдул-Хамида II, причем томы VI и VII — специально абдулхамидовские, один — для годов 1876—1878 (эпохи русско-турецкой войны), другой для годов 1878—1881.

Все семь томов *Канз ар-рага'иб* ренегата Шидйака составляют собою 2057 страниц. При их чтении иногда невольно вспоминается посмертное издание избранных «Сочинений Сенковского (барона Брамбеуса)», ренегата польской народности и пошлого остряка над передовыми течениями Запада. Та же

хлесткость пера, тот же доходящий до границ цинизм ренегатской беспринципности, та же бьющая в нос продажность пера в угоду сильным мира сего и дурным вкусам обывательщины, та же смесь широкой европейской образованности и даже учености с развязным дилетантизмом и, пожалуй, шарлатанством. Скрашивается все это, во-первых, впечатлением яркой, несомненной литературной талантливости автора-борзописца, во-вторых — невозможностью для читателя отрицать, что двукратный этот ренегат своего маронитского и протестантского христианства все же стоит за западную цивилизацию, за неминуемость для восточного мира усваивать науку и знания Запада.

Одновременно с изданием газеты-журнала «Ал-Джава'иб» Шидйак в Цареграде работал над разными сочинениями лингвистико-филологического направления. Некоторые из них, где он, выступая самоучкой, стремился дать нечто оригинальное, содержат много наивного. Объемиста *Сирр ал-лайали* — «Тайна ночей» (т. е. плод многоночных кропотливых изысканий) в области этимологического истолкования арабских корней при помощи произвольной перестановки букв и некритического сближения подходящих согласных звуков (Стамбул, 1284/1867, свыше 600 страниц). Эта «Тайна ночей» представляет собою больше всего плод научного досужего остроумия, которое самородными лингвистическими приемами недалеко ушло от этимологических мудрований пресловутого русского Тредьяковского (таких, как сближение «domestique» и «дом мести») или от разъяснения гомеровских имен у барона Брамбеуса при помощи русского языка. В конце «Тайны ночей» имеется критика, направленная против толкового словаря *Камус* Фирузабадия XIV—XV вв.

С большей подробностью и подчас с неменьшей наивностью такая критика бывает развита Шидйаком в еще более объемистой книге: *ал-Джасус 'ала л-Камус* — «Лазутчик по *Камусу*» (Стамбул, 1299/1882; чуть не 700 страниц). Отдельные главы (всех их — 24, не считая вступительной и заключительной) имеют разное достоинство. В главе II Шидйак опять излагает свой принцип этимологического истолкования слов при помощи буквенных перестановок и подобозвучных замен, «ал-ḳалб ва л-ибдāл», и в главе XII констатирует, что Фирузабадий, автор *Камуса,* не понимал этой премудрости. В других главах, однако, Шидйаковы наблюдения над хаотическими лингвистическими приемами Фирузабадия вполне заслуживают внимания. Так, в главе XV Шидйак указывает случаи смешения в *Камусе* элемента правильно-классического (*фасих*) со «слабым» (*да'иф*); иными словами, это значит, что Фирузабадий не различал периодов развития арабского языка. В XVIII главе показано отсутствие последовательной системы у Фирузабадия касательно специальных выражений: иные Фирузабадий отметил, а другие, вполне аналогичные, не отметил. В главе XXI Шидйак указыва-

ет, что *Камус* одно и то же слово в двух разных местах истолковывает по-разному, внутренне противореча себе же. Вообще Шидйак (гл. XVI) явно отдает *Сихаху* Джаухария X в. предпочтение перед общеупотребительным у арабов *Камусом*. Как сырой материал «Лазутчик по *Камусу*» может для критической арабской лексикологии быть вполне полезен.

В pendant к ходовой у христиан-арабов XIX в. арабской грамматике сирийца-христианина шейха Насифа Язиджия[76] Шидйак издал свою собственную, так сказать «мусульманскую», большую (278 стр.) арабскую грамматику для арабов (Стамбул, 1871; посмертно 1889)[77]; как османское, так и египетское министерства народного просвещения распорядились, чтобы в казенных школах преподавание велось по грамматике Шидйака.

Меньше успеха имел трехъязычный словарь *Канз аллугат* — «Клад языков», где (на 374 стр.) помещен вокализованный словарь турецко-персидский с переводом значений каждого слова по-арабски (Бейрут, 1876). Год спустя после оккупации Египта англичанами Шидйак счел уместным переработать и вновь напечатать тот практический учебник английского языка, который он некогда составил, находясь среди англичан на о-ве Мальте (1840). Мальтийское издание называлось: «Книга разговоров» — *Китаб ал-мухавара;* стамбульское издание, дополненное и в области грамматических правил и разговоров, и английско-арабского словаря, получило титул: *ал-Бакура ш-шахиййа* — «Желанный первоначаток» (Стамбул, 1300/1883; 330 стр.).

Большою литературною заслугою Фариса Шидйака в стамбульском периоде его жизни было то, что типографию «Ал-Джава'иб» с ее очень изящными арабскими шрифтами (бесконечно более четкими, чем египетские) он использовал также для издания многих важных памятников арабской классической литературы, притом часто по очень хорошим старинным рукописям. В серии его изданий оказались, например, такие авторы, как доисламский скиталец-поэт Шанфара со многими толкованиями, филолог-фольклорист Муфаддаль Даббий VIII в., багдадские поэты IX в. Аббас ибн ал-Ахнаф и Бухтурий (причем издана и монография Амидия X в., критически сопоставляющая Бухтурия с Абу Теммамом), энциклопедист Джахиз IX в., филологи и авторы макам Хамаданий X в. и Харирий XI в. (трактат о недопустимых вульгаризмах), философ Ибн Сина (Авиценна) X—XI вв., филолог Аскарий, антологист-филолог Са'алибий X—XI вв., правовед-государственник Мавардий X—XI вв., собиратель пословиц Майданий XII в., сельджук-

[76] О Насифе Язиджии ниже следует отдельный раздел.

[77] Заглавие арабской грамматики: *Гунйат ат-талиб* — «Самоучитель». Годы издания отмечены у мусульманина Шидйака и его сына, конечно, по мусульманской эре: 1288; 1306.

ский поэт Тугра'ий XII в., андалусцы Фатх ибн Хакан XII в. и Абу Хаййан XIII в., антология Якута XII—XIII вв., грамматист Ибн ал-Хаджиб XII—XIII вв. и комментаторы его *Кафии,* и т. п., и сверх того выдающиеся писатели мамлюкского периода Макризий, Суютий XV в. и многие другие. Недооценивать важность этого классического издательства Шидйака, разумеется, никак нельзя.

Смерть престарелого Фариса Шидйака (1887) избавила его от печальной и малоприглядной необходимости обелять в своей полуофициозной газете «Ал-Джава'иб», как это делалось двадцать лет тому назад, те бесчеловечные турецкие зверства над христианским населением о-ва Крита, которые вскоре начали там совершаться по распоряжению турецких властей. Смерть Фариса положила конец процветанию его органа «Ал-Джава'иб». Его сын Салим не имел ни дарований, ни энергии, ни влияния своего отца. «Ал-Джава'иб» из Цареграда был перенесен в Каир, но и там захирел.

Ренегат своей отцовской веры, арабский писатель, который почти всю свою жизнь провел вдали от родины и от арабских стран, Ахмед Фарис Шидйак оставил крупный след в истории развития новоарабской литературы. Теперь, когда страсти улеглись, это делается для всех ясным. Его карьеристическое ренегатство, его неряшливый нравственный облик — понемногу это все забывается потомством, и начинают цениться только его литературные заслуги. Да и ренегатство Шидйака, как мы видели, давно уже нашло для себя оправдания, по крайней мере среди православных арабов, сваливающих правильно или неправильно всю вину этого факта на грубую бестактность маронитского духовенства. А не так давно взял Шидйака под свою защиту Амин Рейханий, авторитетнейший из современных арабских писателей, маронит. По его словам [78], Шидйак «заслуживает более, чем беглого упоминания. Со всеми своими ошибками, он является одною из выдающихся фигур в арабской литературе XIX столетия. В нем совместился и Язиджий, и Харирий, и новейший незаурядный мыслитель».

---

[78] Цитату из Рейхания привел Х. Гибб в своих *Studies,* II, стр. 322.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Наступление литературного новоарабского возрождения в Сирии с 30-х годов XIX в. с центром в Бейруте под влиянием новосозданных европейских учебных заведений соперничающего иностранного миссионерства

I

Интервал для европейского влияния в Сирии XIX в. до 1830-х годов. Веротерпимая египетская оккупация страны 1831—1840 гг. широко открывает двери западному миссионерству и его энергичной школьно-просветительной деятельности, которая с тех пор уж не прекращается, а возрастает

Французская экспедиция Бонапарта 1798—1801 гг., которая Египту дала толчок к самым решительным реформам в европейском духе, оказалась для Сирии, оставшейся во власти турок, невольным тормозом всякого прогресса, указывающего на связь с Европою, по крайней мере в ближайшее время. Даже христианскому Ливанскому княжеству, которое никогда не прекращало живых сношений с единоверною католическою Западною Европою, пришлось после поражения и ухода Наполеона занять по отношению к западным веяниям, как мы уже видели, самое настороженное положение «страха ради турьска».

Насколько влияние европейских представителей в Сирии, в Ливанской Сирии, было далеким от той силы, какую мы у них знаем попозже (с 1840-х годов), это видно из показательного случая ок. 1830 г. в Бейруте[1]. Бейрут представлял тогда собою небольшой малонаселенный городок, но от него начиналась сухопутная дорога к главному административному городу Сирии Дамаску, а сплошь да рядом и к Иерусалиму[2]; поэтому Англия

[1] Записал близкий свидетель, российский генеральный консул в Бейруте Базили (*Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 21).

[2] Зимние морские волнения делают порт Иерусалима Яффу неприятным местом для высадки, и мы из описаний путешествий первой половины XIX в. часто видим, что люди высаживаются в Бейруте из судна и едут в Палестину сушею: или вдоль морского берега (по направлению к той же Яффе), или через Дамаск (чтобы прибыть в Иерусалим с севера). Сухопутные дороги были далеко не благоустроены, как увидим ниже, но все же давали больше спокойствия.

учредила в Бейруте свое консульство. Помещение было нанято близко к пристани, невдали от мечети, и над консульством, как полагается, был водружен английский флаг — с присущим ему крестом (в верхнем левом углу). Мусульманское духовенство науськало бейрутскую чернь, и та подняла волнение, крича, что тень от британского флага, имеющего на себе крест, падает на мечеть и отгоняет ангелов, которые благодатно почивают на мечетном куполе. Гордый сын Альбиона, английский консул, принужден был смиренно спустить британский национальный стяг своего могучего государства, «владеющего на волнах» (rule Britannia on the waves), и поискал квартиры подальше от мечети и от мусульманского квартала наряду с бейрутскими консульствами других государств[3]. А между тем, как раз тогда Англия среди всех европейских держав наиболее дружила с Турциею.

Год спустя подобное событие в Сирии было бы немыслимо. В 1831—1832 гг. сын Мухаммеда Алия Ибрахим-паша завоевал для Египта лет на девять и соседнюю Палестину и всю Сирию. Он ввел там египетские порядки: равноправие всех религий перед законом, полную свободу исповедания и разные прогрессивные египетские нововведения.

Этим моментом воспользовались западные миссионеры, как католические (прежде всего иезуиты недавно восстановленного ордена), так и протестантские, из далекой Америки, и устремились в Сирию, преимущественно на Ливан в горы и в Бейрут, для устройства своих школ с преподаванием европейских знаний. По свидетельству (допустим, риторически преувеличенному) одного из арабских писателей-туземцев, в Бейруте около 1830 г. можно было обегать целую улицу и лишь с трудом отыскать грамотного человека, грамотного хотя бы настолько, чтобы прочитать написанное и подписать свое имя[4]. Миссионеры же в течение одного-двух поколений создали среди сирийского населения кадры просвещенной арабской интеллигенции, которая, под защитою консульств, сумела в своей стране даже под обновленным ярмом косной Турции и догнать и перегнать реформированную египетским либеральным правительством интеллигенцию Египта.

---

[3] В Бейруте существует особая улица «Консульская» — «Тарик ал-Канасил».

[4] Это слова Бутруса Бустания в его публичной лекции 15 февраля 1859 г. на тему: «Современное состояние науки и литературы у арабов». Лекция тогда же была напечатана (Бейрут, 1859) и немедленно пересказана по-немецки Х. Флейшером в BVSGW (*Über die Culturbestrebungen in Beirut;* перепечатано: Fleischer, *Kleinere Schriften,* Bd III, стр. 144).

II

Бейрут в начале 1830-х годов по описанию Ламартина и маршала Мармона и в два следующих десятилетия по описанию француза де Соси, 1850 г., русского «соглядатая Востока» архим. Порфирия, 1843—1854 гг., и австрийца А. фон Кремера, 1849—1851 гг.

Деятельный сподвижник Ибрахима-паши ренегат-француз Сулейман-паша (иначе Sèves) избрал в качестве своего административного центра для управления в Сирии не Дамаск и не Халеб (Алеппо). Сам-то Ибрахим-паша в своем устремлении по Малую Азию мог, разумеется, держаться невдали от Халеба, ради военных целей; но для администратора Сулеймана-паши не подходили ни Дамаск, ни Халеб. Оба города были удалены от моря, следовательно, и от быстрого непосредственного сообщения с Египтом. Кроме того, в Дамаске ощущалось сильное мусульманское противодействие либеральным реформаторским мерам Ибрахима-паши, а Халеб помимо своего чересчур окраинного положения на севере страны не слишком в то время был привлекателен в некоторых отношениях. Халеб еще не оправился от последствий не раз вышеупоминавшегося страшного землетрясения 1822 г., которое в один день (24 августа) превратило город в груду развалин и уничтожило половину его жителей; чума 1827 г. явилась новым страшным ударом по халебскому благосостоянию; а в 1832 г. в Халебе свирепствовала сильная холера. Вероятно, из-за этих всех оснований подлинным центром египетского управления был избран небольшой, экономически изрядно тогда захудалый, хотя с виду изящный, городок Бейрут, удобства гавани которого, нуждавшейся, впрочем, в очистке от наносов, оставались для всех ясны, и сообщение его с Египтом могло происходить быстро.

Некогда, и в классические времена, и в византийские, и в халифатские, Бейрут был крупным городом и выделялся своею торговою важностью и богатством. Даже при мамлюках историк-дамаскинец Омарий (1301—1348) выразился, что значение порта Бейрута для Сирии такое же, как значение порта Александрии для Египта[5]. Но при османском владычестве XVI—XVIII вв. город лишился этого своего значения и постепенно склонился к экономическому упадку. Связан был упадок Бейрута XVI—XVIII вв., конечно, с торговым упадком Дамаска, собственно для которого Бейрут и служил портом. Главный торговый континентальный путь от Средиземного моря к Персидскому заливу и к Индии пошел тогда, как знаем, через северносирийский порт Александретту и через северносирийский складочный город Халеб, а среднесирийский путь через Бей-

[5] Эти слова Омария процитированы у Ламменса: *La Syrie*, vol. 2, стр. 31; ср. там же, стр. 26, прим.

рут и Дамаск потерял прежнее крупное международное значение. Кроме того, в деле местного ливанского экспорта соперниками Бейрута оказались с большим успехом другие порты — Триполи и Сайда (Сидон). Поэтому вполне естественно было, что Бейрут в XVI—XVIII вв. понемногу превращался из прежнего богатого, шумного торгового города в тихий красивый живописный приморский городок без международного торгового оживления. В конце XVIII в. захирение Бейрута ускорено было внешними событиями. Крупное разрушение и сокращение жилого пространства нанесла Бейруту русско-турецкая война в 1772—1773 гг. Это мы знаем не только из арабских источников [6]. Из официальных русских военных донесений тоже видно, что русская эскадра сожгла и разграбила предместья Бейрута, жители которых спаслись в горы; а потом десант после осады и ряда штурмов овладел собственно городом, и в нем оказалось, сверх 1200 человек военного гарнизона, около 3000 жителей; убитых считалось 800 человек [7]. Довершено ж было экономическое разорение и так уж разоренного Бейрута эксплуататорским хозяйничаньем здесь аккского паши Джаззара. Все же часть бейрутских беженцев, после трехлетнего пребывания на Ливане, вернулась на свои пепелища [8]. Путешественник Вольней в своем описании Сирии 1783—1785 гг. отметил, что населения в Бейруте имелось тогда около 6 000 душ [9], лишь на какую-нибудь тысячу душ выше, чем в Триполи и Сайде.

Когда Ибрахим-паша в 1832 г. подчинил Египту Сирию, в Бейруте было от 8 000 до 10 000 жителей, не больше. По крайней мере именно такую цифру приводил путешественник маршал Мармон на основании сведений французского и австрийского бейрутских консульств два года спустя после водворения египетской власти в этом «земном раю» [10]. «Земной рай» выражение не самого маршала: так поэтически характеризован тогда Бейрут с его окрестностями в путешествии знаменитого поэта Ламартина, который довольно долго прожил в Бейруте в 1832—1833 гг., тотчас же после завоевания Сирии Ибрахимом-пашою. Из поэтически художественного, но все же достаточно делового повествования Ламартина с ясностью видно, что тогдашний Бейрут занимал собою только ближайшую к морю небольшую среднюю часть нынешнего огромного Бейрута, которая и теперь еще сохранила название «старый город и база-

---

[6] См. изданное мною в русском переводе извлечение из *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, стр. 65, 67. Ср. у нас выше, стр. 140.

[7] Официальное военное донесение по бумагам морского министерства издано в VII т. «Записок гидрографического департамента морского министерства» (СПб., 1849), а оттуда перепечатано у К. Базили в приложении ко II т. его труда *Сирия и Палестина* (см. стр. 337 и 343).

[8] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, пер. Крымского, стр. 73 (лл. 125—128 араб. рукописи).

[9] См. у нас выше, стр. 141, на основании Volney, *Voyage*, t. II, стр. 78.

[10] См.: Мармон, *Путешествие*, т. 2, стр. 242—243.

ры» — «ал-мадина л-кадима ва л-асвак». Западная часть нынешнего города, развернувшаяся в сторону мыса Рас-Бейрут и кварталов Мсайтбе (замечательная теперь изящными внушительными зданиями университета американских миссионеров), при Ламартине в 1832 г. представляла пустыри с остатками старинных развалин [11]. Точно так же не была заселена восточная, богатая растительностью часть бейрутского залива между старым городом и речкою Бейрутинкою («нахр Бейрут»). В настоящее время тут в кварталах Ашрафийе, Рмейле и Мар-Митри мы видим роскошно сооруженные восточностильные здания бейрутских богачей, христианских нотаблей (улица Сурсуков, усадьбы Туейни, Традов, Табитов и др.), а тогда, в начале 1830-х годов, эта местность, от старого города до р. Бейрутинки, представляла собою, по описанию Ламартина, пышное лоно природы, правда не дикой, а садовой [12]. Именно эта местность с живописно чередующимися идиллическими картинами привлекательных холмов и долин, на фоне бесподобного голубого моря, с одной стороны, и прекрасной цепи Ливана — с другой стороны, представилась Ламартину почти как девственный земной рай, превосходящий всякие поэтические мечтания: «Когда-то я мечтал видеть рай,— могу сказать, что я его видел!» [13]. Заслуживает полного внимания и то неожиданное соседство, которое встретил Ламартин по ту сторону речки Бейрутинки. Теперь тут все культурно: проходит хорошая шоссейная дорога, направляющаяся с одной стороны вдоль моря к северу, к Триполи; а с другой стороны эта благоустроенная дорога постепенно подымается в горы Ливана. Ничего даже отдаленно похожего на кочевье теперь тут нет. А. Ламартин с вооруженными спутниками очутился за Бейрутинкой в сосновом лесу, как видно, никому не принадлежавшем. Дело было в ноябре 1832 г., и здесь, над речкой Бейрутинкой, расположились в лесу табором курды, далекий иранский народ, о котором теперь бейрутинцы и понятия не имеют. Ежегодно от границ Персии, из Курдистана, кочевые курдские племена откочевывали тогда на зиму то в теплые равнины Месопотамии, то в Сирию к окрестностям Дамаска ли, Бейрута ли; а с наступлением тепла они кочева-

[11] Сверх Ламартина, касательно археологических остатков ср. еще пятнадцать лет спустя А. Кремера *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 232. Довольно подробное описание этих развалин и обломков древностей успел дать де Соси в *Voyage*, t. I, стр. 12, 16—19, 21.

[12] Лет пятнадцать спустя Порфирий Успенский (1848) определеннее говорит о «домиках садовников» среди этой «великолепной картины» (см. *Книгу бытия моего*, т. III, стр. 445). Тогда же А. Кремер в цитированной *Mittelsyrien und Damascus* тоже упоминает про «eine grosse Anzahl schöner Landhäuser, in den Garten zerstreut, welche die Stadt umgeben» <«большое число красивых загородных домов, разбросанных в садах, которые окружают город»> (стр. 232).

[13] Lamartine, *Voyage*, t. 2, стр. 317.

ли назад в свой Курдистан [14]. Ламартин посетил прибейрутский табор этих иранцев и дал довольно живое описание их быта, который он мог наблюдать в течение нескольких часов пребывания их в таборе: палатки, устроенные под соснами, мало лошадей и много верблюдов, тонкорунных коз, баранов, буйволов; сторожевые выхоленные собаки, годные и для охоты. Женщины курдов — не закутанные в покрывала и даже полуобнаженные, декольтированные, с браслетами на голых ногах; в обращении с чужими мужчинами вполне непринужденные. Ламартин аттестует курдов вообще как разбойников; но по отношению к его маленькой, впрочем, вооруженной, компании курды оказались вполне гостеприимными детьми природы. В Бейрут эти кочевники часто отправлялись из табора за покупками нужных им культурных изделий [15]. Ламартин мог бы прибавить: «навещали курды и бейрутских коновалов». Об этом не перестает нам напоминать доныне сохранившаяся, очень живучая пословица: «ʿам бйит ʿаллам ал-бейтара би хейл ал-акрад» — «Он учится ветеринарству на курдских лошадях». Пословица применяется не только к начинающему свою практику доктору или ветеринару, но и вообще к начинающему мастеру, который сперва принимает заказы от бедных непритязательных клиентов и, конечно, портит заказанное, но постепенно набивает руку в своем ремесле.

Красочные описания Ламартина, которые так ярко обрисовывают перед нами Бейрут 1832 г. и из которых мы могли привести только несколько сокращенных цитат,— они в переводе на прозаическую речь значат, что Бейрут был тогда совсем небольшой торговый посад. Пусть он лежал у очаровательного залива среди благодатной природы, в соседстве с кочевыми детьми природы, пусть эта местность была райская, но она была захолустье.

Сулейман-паша (что значило — и Ибрахим-паша), административно выдвинувши этот небольшой приморский городок на первое место, положил начало его экономическому и политическому возрождению. И оно уж не прервалось в своем развитии после ухода египтян в конце 1840 и начале 1841 г. и после восстановления османской власти. На Ливане — там вассальное княжество Шхэбов было, как знаем, вскоре же уничтожено (1841) и образовано здесь особое управление, повергшее Ливан в двадцатилетнюю анархию 1840—1860 гг. Иное дело Бейрут. Он и турками был окончательно отделен от остального Ливана, и с уходом египтян турки из округов триполийского,

---

[14] Иные из них, впрочем, соблазнялись приманками местных турецких мутеселлимов и, бравые стрелки, поступали к ним на полицейскую службу. Архимандрит Порфирий Успенский в своем дневнике 1844 г. счел интересным отметить, что полицейскую должность у турецких мутеселлимов несут наемные курды (см. *Книгу бытия моего,* т. I, стр. 493).

[15] Lamartine, *Voyage*, t. 2, стр. 330—336.

бейрутского и сидонского сформировали особый прибрежно-сирийский эялет, или пашалык, где столицею сделан был как раз Бейрут,— столицею для всех портов между пашалыком Халебским на севере и пашалыком Иерусалимским на юге. Такими портовыми городами, административно поставленными в зависимость от бейрутского правительственного центра, оказались к северу от Бейрута — Триполи и Латакия (Лаодикия), а к югу — Сидон, Тир, Акка, Хайфа [16]. Характерно, что новообразованный эялет долгое время именовался «Сидонским» (Сайдским), хотя управление находилось не в Сидоне, а в Бейруте.

Ясно, что и население Бейрута должно было увеличиваться в 1840-х годах. Оно, собственно, успело было изрядно возрасти еще при конце египетской оккупации. Путешественник-землевед Эдв. Робинсон еще в 1838 г., отмечая при египтянах порядочный подъем Бейрута, определил цифру его жителей уже как 15 000 человек (вместо тех 8000—10 000, которые в 1834 г. отметил маршал Мармон) [17]. Бомбардировка Бейрута в сентябре 1840 г. англо-австрийским флотом причинила многие разрушения и разогнала часть жителей, сразу сократившии их цифру, наверное, на несколько тысяч. Правда, Березин в 1843 г. записал, что в Бейруте насчитывается на 3000 людей меньше, чем в Триполи, но все же Бейрут имеет 15 000 душ населения [18], и ту же цифру назвал в 1846 г. французский путешественник Кс. Мармье [19]. По-видимому, однако, сообщенная Березиным и Мармье цифра «15 000» должна относиться не к 1843—1846 гг., когда в Бейруте побывали Березин и Мармье, а к концу египетского периода, еще к тому времени, когда Бейрут не успел пострадать от бомбардировки и когда англичанин Робинсон мог с полным правом (в 1838 г.) сообщить именно эту цифру «15 000». При Березине ж, в 1843 г., столько жителей в Бейруте, наверное, не имелось, потому что даже пять лет спустя, по достаточно надежному исчислению 1848 г. число жителей города можно было определять, как «12 000—15 000 человек» [20]. Сама по себе эта цифра 1848 г. очень невысока, но она прежнюю известную нам цифру бейрутского населения начала 1830-х годов превзошла в полтора раза и вновь сравнялась с цифрою конца 1830-х годов. Если же принять в соображение, что в Бейруте сверх туземцев проживало около 4000 иностранцев [21], то можно сказать, что число жителей

[16] Акка и Хайфа — топографически, собственно, уж Палестина. Кроме того, в конце концов оказались зависящими административно от Бейрута такие палестинские округи, как Назаретский и Сихемский (Набулусский).

[17] См. Robinson, *Biblical researches;* в нем. перев.: <*Palästina*> Bd III, стр. 731.

[18] Березин, *Христиане в Сирии,* стр. 24 и 20. А в Дамаске он в 1843 г. назвал 72 000 человек (стр. 28).

[19] Marmier, *Du Rhin au Nil,* t. 2, стр. 96—97.

[20] Кюине, *Берутский вилает,* стр. 51.

[21] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 233.

около 1843 г. приближалось к 20 000 человек. И оно имело наклонность возрастать далее уже с чрезвычайной быстротою. Неподписавшийся русский путешественник в 1847 г., проживши в Сирии около трех лет, насчитал в Бейруте вместе с подгородным населением «не более 20 000—22 000 жителей»[22]. Лет через пять, в 1852 г., вышеупомянутый палестиновед Э. Робинсон отмечал в Бейруте уже около 30 000 жителей[23]. По словам прусского генерального консула в Дамаске И. Ветцштейна, половина бейрутинцев была тогда христианская[24]. Материальное состояние Бейрута оказывалось тогда уже много лучше, чем прочих портов Сирии. Как раз в те времена наведывался в Бейрут и подолгу живал в нем многолетний «соглядатай Востока» архимандрит Порфирий Успенский[25]. В январе 1849 г. он, после одной из своих поездок, подводя итоги впечатлениям своим, дал в дневнике такую характеристику прибрежным городам: Бейрут — в шелку, Сидон — в лохмотьях, Тир — голоден, Акка — в дырявых цепях, Хайфа — вековечно в грязи, Яффа торгует и садовничает[26]. Впрочем, год спустя Порфирий предложил и дополнительную квалификацию возрождающемуся Бейруту: Он подобен ветхому рубищу с новыми заплатами. Много людей в нем![27]. Как видно, «новые шелковые заплаты», т. е. новые богатые сооружения, воздвигались тогда бейрутинцами и иностранцами по возможности в пределах все еще старого города. Сколько-нибудь большого расширения построек по западной и по восточной стороне бейрутского залива сравнительно с описанием Ламартина мы еще не усмотрим и из сообщений Порфирия. Церкви св. Дмитрия и Ильи отмечены у него на рубеже 1850 г. все еще как загородные, среди «великолепной природы»[28]. И даже построенное попозже общеизвестное бейрутское православное училище (с субсидией от российского синода) отмечено в дневнике Порфирия тоже как построенное «за городом»[29].

Так как вещи лучше познаются из сравнения, то очень поучителен отзыв о Бейруте весною 1852 г. со стороны княгини Бельджойозо, известной итальянско-французской политической писательницы (1808—1871). Она, поставивши своим идеалом объе-

[22] «Путевые пометки о Сирии и Палестине 1844—1847», — в «Библиотеке для чтения», 1850, т. 102, стр. 19.

[23] Robinson, *Biblical researches*, по нем. переводу («Neuere biblische Forschungen»), стр. 11.

[24] Сообщение И. Ветцштейна отметил X. Флейшер в своей статье 1859 г. *Über die Culturbestrebungen in Beirut* (перепечатано в Fleischer, *Kleinere Schriften*, Bd III, см. стр. 105).

[25] Порфирий, записки которого мы часто цитировали и еще будем цитировать очень часто, был командирован Синодом и министерством иностранных дел для «соглядатайства» в Палестине и Сирии с 1843 г.

[26] Порфирий, *Книга бытия моего*, т. III, стр. 505.

[27] Там же, под 8 января 1850 г. (стр. 615).

[28] Там же, в дневнике 1848 г. (стр. 406 и 445).

[29] Там же, т. VII, стр. 291. Запись сделана в Бейруте в приезд 1860 г.

динение Италии, долго и с успехом действовала и в Париже и в Риме, но после взятия Рима французскими войсками в 1849 г. принуждена была бежать через Грецию в Турцию [30] и в течение двух лет всю ее изъездила, начиная, конечно, со столицы Цареграда [31]. Описывая очень подробно прочие города Востока, княгиня Бельджойозо насчет Бейрута 1852 г. ограничилась исчерпывающими словами, что «Бейрут можно вкратце характеризовать так: между всеми городами Азии он наименее город азиатский, между всеми городами Востока он наиболее европейский» [32].

Однако следов недавней захудалости можно было в Бейруте усмотреть еще много тогда. Характерно, что бейрутская усадьба конца 1840-х годов, словно в селе, могла иметь вокруг себя не каменную ограду, а густую живую изгородь из очень колючих кактусов, а если такие изгороди тянулись по обеим сторонам улицы, то ночное хождение по ней, как будто по щетинистой узкой аллее, бывало даже небезопасным: прохожий рисковал, толкнувшись в темноте о «cet aimable végétal», изорвать одежду, поранить себя шипами, даже выколоть себе глаза кактусами. На это жаловался в своих путевых записках 1850 г. археолог de Saulcy, когда ему пришлось пробираться ночью от гостиницы «L'Univers» (вблизи городских казарм, в «старом городе») до французского консульства: он комично радовался, что глаза все же остались целы [33]. На архимандрита Порфирия Успенского тогда производили неприятное впечатление те *окрестные* сухопутные *дороги*, которые вели в Бейрут и из Бейрута. Порфирий, понятно, не был избалован состоянием дорог в своем отечестве и, казалось бы, должен был свыкнуться с безобразным состоянием путей сообщения, как с чем-то нормальным; но бейрутские пути и его поразили. Проехался он по обычной дороге дачников [34] в ливанский монастырь св. Ильи на расстоянии каких-нибудь шести часов от Бейрута (теперь сообщение с этим монастырем превосходное, первоклассное) [35],— и Порфирий по-бурсацки записал в дневнике: «Дорога... необыкновенно трудна. Лучше сказать, это не дорога, а лест-

---

[30] О встрече с княгинею Бельджойозо в Афинах небезынтересно рассказывает в путевом дневнике, в феврале 1851 г., поляк турист С. Жолкевский, который посетил и Сирию и был там хорошо знаком с такими арабистами, как А. Кремер, дамасский консул Ветцштейн и др. (нам придется еще несколько раз цитировать его дневник; см.: Żołkiewski, *Wspomnienia wschodu*, стр. 258). <Идентификация автора дневника — предположительная. Ср. стр. 422.>

[31] Биография кн. Хр. Бельджойозо — в любом энциклопедическом словаре, например Брокгауза и Ефрона, полутом 5 (СПб., 1891), стр. 405—406.

[32] Belgiojoso, *Asie Mineure*, стр. 176.

[33] De Saulcy, *Voyage*, t. I, стр. 19.

[34] Бейрутинцы на лето спасаются от зноя в Ливанские горы.

[35] Я однажды в 1897 г. спустился пешком из монастыря св. Ильи в Бейрут, и это была одна из приятнейших, хотя и долгих, прогулок в виду отличнейшего состояния гладко проложенного шоссе.

ница на небо!»[36]. Очень непривлекательно обрисовано у Порфирия и равнинное сообщение из Бейрута через мыс Рас-Бейрут вдоль моря по направлению к Сидону, сухопутное сообщение, считавшееся тогда за удобное, проезже-торговое. Порфирий выехал из Бейрута по этому, так сказать, «тракту» в январе 1849 г. сперва с очень приятным настроением. В скученном Бейруте, где Порфирий должен был перед тем задержаться более двух месяцев обильными зимними дождями растворены были накопившиеся кучи всякого дворового мусора и издавали зловоние[37] и теперь Порфирий, сидя на верховом коне, чувствовал себя «просторнее и веселее под открытым небом, меж высоких гор и великого моря, в струях теплого света и волнах чистого воздуха»; как подобает черноризцу, усвоившему образ ангельский, он начал мечтать о полете «на солнцы, планеты, кометы и звезды», где «узрел бы чудеса другого бытия; побеседовал бы со всеми духами, достигшими совершенства». Но надолго замечтаться на бейрутско-сидонском «тракте» было опасно. Этот приморский путь был узкий, неудобный, а через частые речки, которые текли со склонов Ливана в море и перерезывали «тракт», никаких мостов не было; виднелись только заброшенные каменные остатки старых мостов, возобновлять которые никому при турках не было охоты. Переправа, установленная обычаем, совершалась вброд, пешком ли, верхом ли, а, между тем, речонки после дождей «вздурились» и грозили снести путников с «тракта» прямо в море. Замечательна была речка Дамур у красивого городка того же имени в четырех часах езды от Бейрута. В летние жары, когда речка Дамур пересыхала, переправляться через нее было скверно из-за обрывистых высоких берегов, неширокого, но глубокого, пересохшего ее русла[38]. Теперь, зимою, дело обстояло много хуже. Возможно, что архимандрит читал путешествие де ля Рока 1688—1689 гг., который должен был переправиться через Дамур вброд, потому

---

[36] Запись 18 августа 1844 г. (*Книга бытия моего,* т. II, стр. 350).

[37] И лет сорок спустя после Порфирия санитарная часть в Бейруте не всегда стояла на высоте. Помню, меня всегда поражало, что даже в таких культурных усадьбах, как семей Тусйниев или Сурсуков, считалось нормальным выбросить издохшую курицу прямо на середину чистой, красивой улицы, чтобы четвероногие санитары, т. е. уличные собаки, убрали падаль, т. е. съели б и растаскали. Пример такого пользования собаками, как природными бесплатными уборщиками уличных нечистот, давался из самого Стамбула, столицы Османской империи. Вспоминалась турецкая пословица: «Балык баштан кокар» — «Рыба от головы пахнет». Ксендз И. Головинский в 1839 г. был неприятно поражен тем, что домашние жидкие нечистоты спускались прямо на улицу в проведенный посреди горной улицы «rynsztok», т. е. водосточную канаву; его же возмущало, что дубильщики располагали свежие содранные шкуры для сушки по целой улице, и пешеход волей-неволей принужден бывал шагать по ним (см.: Hołowiński, *Pielgrzymka,* t. II, стр. 116).

[38] Hänel, *Reisetagebuch,* стр. 326; «der Fluss war nicht breit, hatte aber ziemlich hohe Ufer». Переправа Хенеля через Дамур происходила 4 июня 1847 г.

что от старинного моста видны были только разрушившиеся остатки; де ля Року при этом сказали, что после дождя стремительное течение Дамура унесло в море одного европейца вместе с конем, и они погибли[39]. Теперь и архимандриту Порфирию предупредительно сообщили, что не далее как на прошлой неделе тут утонули два путешественника с проводником: «бурное стремление воды сбило с ног животных под ними и... унесло в море». «Но мы, — повествует архимандрит, — благополучно переправились вброд при помощи нескольких поселян, которые нарочито стояли на другой стороне реки для провода путников по известным им отмелям[40]. Меня на лошади, пишет будущий преосвященный, поддерживали три араба. Вода текла весьма быстро. Пересекая ее поперек, я чувствовал слабое кружение головы...»

Вполне естественно, что поездка по такой не везде благополучной дороге отбила у ученого монаха первоначальную его охоту и способность мечтать «о полете на солнцы, планеты, кометы и звезды». Приходилось вместо выспренных полетов думать об осторожном юдольном проезде по небезопасному бейрутско-сидонскому «тракту», и Порфирий, не замечая комичности своего положения, искренно сознавался в дневнике: «Не много впечатлений наслоилось во мне в настоящем пути... душа как бы свивается в клубок, упрощается и становится неподвижным атомом; только в средоточии ее теплится молитва: Господи, помилуй!» [41].

Надо полагать, что когда нагруженные караваны шествовали здесь из Бейрута или в Бейрут, то и у хозяев-торговцев в «средоточии» души не раз теплилась та же молитва: «Господи, помилуй!»

Одновременно с архимандритом Порфирием и археологом-французом де Соси писал о Бейруте в 1849—1851 гг. австриец-ориенталист А. фон Кремер — и тоже коснулся состояния подъездных путей к тогдашнему городу. Один путь, с востока, сквозь сады от речки Бейрутинки до старого города фон Кремер описал так же симпатично, как Ламартин лет пятнадцать тому назад

---

[39] De la Roque, *Voyage de Syrie,* t. I, стр. 24, 283—284.

[40] Через год (1850) француз-археолог Ф. де Соси, описывая свою переправу, дал дополнения: «У этих феллахов нет другого ремесла, как только переводить за уздечку лошадей путешественников, бредя в воде по грудь. За их услугу им платят пиастр (меньше чем 8 коп.), и бедные люди, конечно, вполне заслуживают этой платы. Благодаря им мы достигли другого берега реки целые и здоровые» (см.: de Saulcy, *Voyage,* t. I, стр. 30).

[41] Порфирий, *Книга бытия моего* (янв. 1849), т. III, стр. 465—469. Что монах Порфирий не преувеличивал трудностей и опасностей бейрутско-сидонской «проезжей» дороги, это видно и из цитированного нами описания той же дороги у Ф. де Соси год спустя, в декабре 1850 г. Княгиня Бельджойозо весною 1852 г., не пускаясь в подробности, кратко описала в дневнике, что дорога от Бейрута до Сайды сопряжена «с тысячею препятствий, — это тягчайший путь», «une marche des plus pénibles» (Belgiojoso, *Asie Mineure,* стр. 178).

и как Порфирий тогда же, в 1849 г.: тут Бейрута еще не было, и от Бейрутинки до города сквозь сады надо было проехать около получаса, что было сплошным удовольствием. Но фон Кремер совершил поездку также по тракту «Бейрут — Дамаск» и съездил кроме того в столицу ливанского управления Дейралкамар с соседним Бтеддином, в недавнюю резиденцию свергнутого эмира Башира Шхэба. Живописные долины справа и слева от дороги из Бейрута в Дамаск фон Кремер находил восхитительными, прямо райскими, paradiesisch; но самый-то бейрутско-дамасский тракт он описал как путь малоудобный и опасный: ехать по этому пути можно только на местных арабских лошадях, умеющих цепко карабкаться по скалам, словно кошки [42]. Что касается недлинной дороги из Бейрута в ливанский стольный град Дейрал-камар (на расстоянии нескольких часов верховой езды), то фон Кремер решительно признал: «Это одна из самых скверных сирийских горных дорог, потому что лошади должны все время карабкаться, как козы, вверх по ступенчатому пути» [43].

Итак: крайне небольшое пространство старого Бейрута, население сперва не свыше 10 000 душ (30 000 это уж под конец), отвратительные подъездные пути, и вместе с тем восхитительное местоположение и многие природные удобства — таковы были впечатления наблюдательных европейцев 1830-х и 1840-х годов от начавшего возрождаться и богатеть Бейрута, куда направились стремления западных миссионеров.

III

Состязание в Сирии 1830—1860-х годов между американскими миссионерами-пресвитерианцами в Бейруте и французскими католическими в Айнтуре, Газире и тоже отчасти в Бейруте. При всех успехах французского влияния (замечательное свидетельство де Соси 1850 г.) явный перевес в деле приобщения Сирии к западной культуре принадлежит в 1830—1860-х годах все еще американским протестантам с их под конец полууниверситетской Syrian protestant college (1866). Характеристика американских просветительных методов. Публичные диспуты их питомцев на боевые культурные темы. Научно-самообразовательное Учено-литературное общество под руководством американцев (с 1847 г.). Усвоение бейрут-

---

[42] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 240.
[43] Там же, стр. 245.

ской молодежью сверх французской литературы также английской. Старания маронитской и греческой иерархии успешно бороться с американскими просветителями тщетны почти до конца 1860-х годов

Когда под давлением общественного мнения папская булла 1773 г. объявила иезуитский орден уничтоженным, монастыри и иные учреждения иезуитов в Сирии (в Халебе, на Ливане) были переданы ордену лазаристов. Через сорок лет, в 1814 г., новая папская булла восстановила иезуитский орден в качестве полезного оплота против революционных течений. Начались в 1820-х годах иезуитские рекогносцировки в Сирию [44], обнаружившие, конечно, что лазаристы не способны вести пропаганду католицизма с таким несравненным умением, как иезуиты. В 1831 г. по распоряжению генерала иезуитского ордена прибыли в Бейрут три иезуитских патера для практической деятельности в Сирии. Однако центром своей пропаганды они избрали не Бейрут, а более захолустные места, где действовали параллельно с лазаристами. Французское консульство, видя в них своих политических пособников, оказывало им всякую помощь.

Между тем, года через три (1834—1835) Бейрут сделался опорным пунктом другой западной пропаганды — американских миссионеров протестантов. Миссионеры из Америки, как и иезуиты из Европы, наведываться в Сирию начали еще в 1820-х годах [45]; а в 1834—1835 гг. они, в особе ученого миссионера В. Томсона, открыли в Бейруте свою церковь и школу, перевезли (1834) даже типографию с о-ва Мальты [46]. Первоначальное возникновение религиозного интереса американцев к Сирии стояло в связи с греческим восстанием 1820-х годов. Тогда, в 1820-х годах, и Европа, и Америка отнеслись к борьбе греков за свою независимость с полной симпатией; филэллинизм в 1820-х годах повсеместно вошел в моду; находились энтузиасты, которые вступали добровольцами в греческую народную армию (англичанин Байрон и голову свою положил в бою за греческую независимость); из богатой Америки состоятельные люди отправляли восставшим денежную помощь при посредст-

[44] К. Базили (генеральный российский консул в Бейруте с 1839 г.): *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 249.

[45] Базили, там же, ч. II, стр. 45. Здесь он, по-видимому, датирует первые разведочные поселения американских миссионеров в Бейруте 1825 г.; на стр. 95 он готов отнести начало их пропаганды даже к 1820 г. Порфирий в своей докладной записке 1844 г. (*Материалы,* т. I, стр. 60) с точностью, с перечислением имен указывает первых американских миссионеров в Бейруте в 1820 г. Но все это до 1830-х годов были только разведки, хотя иногда небезуспешные в деле ловитвы прозелитов (вспомним судьбу Ас'ада Шидйака).

[46] Шейхо, *ал-Адаб,* I (1924), стр. 48; Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 56; Кримський — Боголюбський, *До історії,* стр. 12.

ве своих миссионеров, которые поселялись и в самой Греции, и на о-ах Архипелага, и на Кипре, и на Мальте, и в разных приморских городах Малой Азии. И вот заодно с Элладой не оставлена была миссионерским протестантским вниманием и соседняя Сирия с ее многочисленным христианским населением, хотя не греческим, а арабским, пока наконец в 1834—1835 гг. протестантская пропаганда решительно утвердилась в Бейруте, как в центре [47].

Материальные средства американских миссионеров были чрезвычайно велики, потому что проповедники являлись посланцами колоссально богатого американского «Общества иностранных миссий», управляемого [48] «Советом комиссаров иностранных миссий», который, собирая ежегодно миллионы на дело проповеди в Старом свете [49], свободно мог отпускать на содержание миссионеров в Сирии по 50 000 рублей серебром в год, цифру для того времени просто огромную [50]. Соединенные Штаты имели тогда не малую торговую связь с Бейрутом: через порт Бейрут производились крупные закупки оливкового масла и шерсти для вывоза в Америку [51]. Для охраны американских торговых интересов существовало в Бейруте консульство Соединенных Штатов, и это же консульство взяло под свою охрану также утвердившихся тут окончательно в 1834—1835 гг. протестантских миссионеров. Даже церковь этих протестантов, точнее молитвенная их зала, разместилась в доме американского консула, которому и за это храмовое помещение и за политическую помощь религиозной пропаганде «Совет миссий» стал выплачивать определенную годичную крупную сумму [52].

Своею проповедью американское миссионерство покушалось на самые устои православия и католицизма. Это было не английское протестантство, которое, свергнувши папскую власть, сохранило и епископский строй церкви, и литургию, и богослужебный ритуал. Американские протестанты принадлежали к пресвитерианам; епископский сан и авторитет они отрицали, признавали они только сан священников и церковно управлялись через собор священников. Из богослужения исключена литургия, заменяясь просто чтением или пением молитв, не раз экспромтных, и псалмов. Икон, храмового убранства,

---

[47] О начальных шагах протестантской пропаганды американцев в Сирии см. у бейрутского консула Базили (пис. 1847 г.): *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 301—305, — и официальное донесение начальника русской миссии в Иерусалиме архим. Порфирия Успенского 1848 г.: *Материалы,* т. I, стр. 313 и сл.

[48] С 1809—1810 гг.

[49] Архимандрит Порфирий в своем донесении отметил: В 1843 г. собрано было для сего 28 миллионов франков (*Материалы,* т. I, стр. 315).

[50] См. Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 303. Этот консул России находил даже довольно странным «для народа положительного и расчетливого, каковы граждане Соединенных Штатов», столь значительный расход.

[51] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 234.

[52] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. I, стр. 302.

хотя бы с изображением креста, вообще всего, что напоминало бы святой ритуал, пресвитерианство не признает, и самое здание храма не считается за особую святыню, за святая святых: в нем, в молитвенном зале, свободно могут происходить и всякие светские собрания, и ученые заседания, причем проповедническая эстрада с удобством может служить за трибуну для научного светского докладчика. Вообще пресвитерианство стремится к простоте культа, в предполагаемом патриархально-библейском духе. Свидетель первых шагов американской пропаганды в Бейруте, православный российский генеральный консул Базили, человек образованный, но всецело проникнутый воззрениями казенного православия времен Николая I, считал возможным характеризовать американскую пропаганду как проповедь того же атеизма: Протестантская проповедь американцев не внушает никакого религиозного чувства, а ведет лишь к безверию. Она распространяет мысли о сомнении в таком обществе, коего степень образованности не ведает средины между смиренною верою, при исполнении обрядов наружного благочестия, и наглым безверием, каковым отличаются слушатели американских законоучителей [53].

Католические миссионеры Сирии, конечно, тоже не могли смотреть на американскую пропаганду иначе.

Прежде всего противоядием американскому «безбожию» должна была послужить одновременно основанная школа лазаристов в Айнтуре. Айнтура (в упрощенном выговоре Антура) — на Ливане, лишь в нескольких часах расстояния к северу от Бейрута, на возвышенности, откуда прекрасно видно Средиземное море. Это горное ливанское селение Айн-тура имело за собою западномиссионерскую традицию еще с половины XVII в., когда в нем устроили свою обитель отцы-иезуиты, с изящным костелом и с порядочной библиотекою «отборных книг» [54]. С упразднением иезуитского ордена в третьей четверти XVIII в. здесь водворился орден лазаристов. И при них кое-какая школка продолжала тут существовать [55]. Но, собственно, открыли лазаристы в Айнтуре благоустроенную французско-католическую школу — коллегиум с интернатом в 1834 г., можно сказать, совсем тогда же, когда американские протестанты учредили свою «безбожную» церковь и школу в Бейруте. Лазаристская школа в Айнтуре носила среднеобразовательный характер, предназначалась прежде всего для воспитания арабских детей туземных почетных семейств (notables, акабир), с преподаванием на французском языке. Другой такой коллегиум, бывший иезу-

[53] Там же, ч. II, стр. 303.

[54] «De livres choisies». Мы имеем живое описание иезуитской жизни в Айн-туре — в путешествии 1688—1690 гг. де ля Рока, который, прихворнувши, прожил в Айн-туре восемь месяцев. На досуге он привел в порядок библиотеку обители, remplie de livres choisies, и оставил к ней каталог (см.: de la Roque, *Voyage de Syrie*, t. I, стр. 29, 210—211, 223—227).

[55] Ср. Volney, *Voyage*, t. I, стр. 427.

итский, имелся у лазаристов в Халебе. Французское правительство дало от себя средства для учреждения сорока стипендий в этих двух коллегиумах, хотя орден лазаристов имел и собственные большие доходы из своих поместий во Франции[56].

К досаде католиков, да и православных, американские миссионеры Бейрута, подкрепленные и новоприбывшими силами, через несколько лет после своего прибытия завели на Ливане, недалеко от Бейрута, училище для подготовки протестантских миссионеров из среды природных арабов[57]. Этому предприятию отпор был дан уже не лазаристами, а иезуитами, тоже на Ливане, в Газире, несколько севернее Бейрута. Западномиссионерская школьная традиция в Газире проявлялась давно. Вольней в 1783—1785 гг. видел здесь капуцинскую миссионерскую церковку, настоятель которой ксендз-француз учил арабских детей первоначальной грамоте, псалмам и катехизису[58]. Кажется, в 1832 г. вместо миссионера-капуцина появился тут иезуит. Однако во всяком случае в течение 1830-х и первой половины 1840-х годов эта элементарная газирская школка при французской церковке, действовала ли она там и чья бы она ни была, лишена была существенного значения: католики-путешественники ее даже не замечали[59]. И вот теперь, в

---

[56] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 254; Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 233, и его же статья в географическом журнале «Ausland» 1872 (№ 7, стр. 151). Ксендз И. Головинский, посетивший Айнтурскую школу в 1839 г., отметил, что в библиотеке ее имеются не только старинные сочинения, но и новые (см. Hołowiński, *Pielgrzymka,* t. II, стр. 138—139), чего он не мог сказать о многих библиотеках прочих осмотренных им ливанских монастырей.

[57] Архим. Порфирий, офиц. донесение за 1848 г. в *Материалах,* т. I, стр. 314—315 и 316; Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 304; Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 147. Зейдан (*Та'рих адаб,* IV, стр. 47), кратко отметивши возникновение этой протестантской школы на Ливане (в селении 'Абейх), дает ей эпитет «'алийа», т. е. как бы «высшая», однако не «кубра», т. е. не высшеучебная в собственном смысле.

[58] Volney, *Voyage,* t. I, стр. 427.

[59] В 1839 г. ездил по Ливану ксендз Игн. Головинский (вскоре митрополит всех католиков России). Проезжал он и через Газир, отметил, что в нем есть около пятисот домов, но совсем не обмолвился о местонахождении здесь какой-нибудь иезуитской школки (см. Hołowinski, *Pielgrzymka,* t. II, стр. 211); между тем, он достаточно распространился об иезуитской школе при монастыре в Бикфае (стр. 215—217), где настоятелем был итальянец Риккадонна, равно как не забыл сообщить об антиливанском крохотном монастыре в М'аллаке (стр. 219), представлявшем собою как бы отделение бикфайского монастыря, с двумя лишь человеками всей братии. Через год (1840) барон д'Арманьяк, дачно живший в Газире ради его хорошего воздуха и живописности, тоже ни словом не обмолвился о существовании здесь иезуитской школы; он ее просто не заметил (см.: d'Armagnac, *Nézib et Beyrouth,* стр. 238—242). Вскоре А. Лоран, ярый церковник, который к I тому своего труда *Relation* приложил собранную им в 1843 г. статистику Ливана (стр. 433—466), мог сообщить о Газире только то, что в нем есть монастырь св. Ильи и несколько купеческих лавок (стр. 499) и что в Газире имеется около 2000 жителей, христиан-маронитов (стр. 450). Между тем, о лазаристском коллеже в Айнтуре Лоран дал сведений много (стр. 447—448).

1846—1847 гг., иезуиты здесь в Газире учредили католическую духовную семинарию, с преподаванием на французском языке, как и у лазаристов в Айнтуре[60]. А так как бейрутским протестантам легче было вести пропаганду оттого, что они располагали собственной типографией, то и иезуиты сочли нужным устроить у себя при Газирской семинарии на первых порах хотя бы литографию (1848). На этом и печатная и учебная деятельность иезуитов не остановилась: через шесть-семь лет вдобавок к духовной их семинарии открыт был иезуитами в Газире еще и светский коллеж, тоже с интернатом, по программе среднеучебных заведений Франции, опять-таки с французским преподаванием (1855), а литографию заменила подлинная типография, покамест скромная, с ручными станками (1854)[61].

И лазаристский коллегиум в Айнтуре, и иезуитский в Газире предназначались исключительно для мальчиков и юношей. С целью обеспечить французско-католическое воспитание также арабским девочкам и выработать из них воспитательниц в желательном духе лазаристы выписали из Франции в Бейрут в 1846 г. религиозную общину Sœurs de charité — сестер милосердия. Средства для их деятельности давала «Лионская пропаганда», собирая еженедельно деньги не в одной Франции, а во всех католических странах: Бельгии, Италии, католической Германии, Австрии. Прибывши в Бейрут, sœurs de charité немедленно повели дело в обширных размерах, купили просторное место, выстроили великолепное здание, самое красивое тогда на целый город. Там они поместили женское училище с пансионом, богадельню, больницу. Три-четыре года спустя их посетил (1849—1851) австрийский арабист, единоверный им католик, уже упоминавшийся барон Альфред фон Кремер. Бескорыстие этих французских sœurs de charité он, австрияк, подверг большому сомнению. «Едва ли можно называть их сестрами милосердия,— иронически заметил он,— ведь с каждого больного, которого они принимают в свой госпиталь, они взымают в день по 12 пиастров, т. е. свыше гульдена, и сверх того больной должен оплачивать визиты врача; да и девочки, помещающиеся и обучающиеся в прекрасном пансионе этих sœurs de charité, также должны взносить им значительную

[60] Не раз приходится встретить утверждение, что иезуитский коллеж в Газире учрежден в 1843 г. (ср. недавно у Barbour, *The arabic theatre in Egypt*, стр. 173). Но мы видели, что у Лорана в описании Газира 1843 г. нет о нем сведений.

[61] Нынешняя общеизвестная блестяще поставленная иезуитская типография в Бейруте — это уж дело 1870-х годов, как будем видеть ниже. — О развитии типографии иезуитов в Газире Л. Шейхо поместил статьи в «Ал-Машрике», 1900 <*Тиба'а*> (что использовал по-русски И. Ю. Крачковский, *Восточный факультет в Бейруте*, отд. отт., стр. 9—10) далее см.: кратко — у Зейдана в *Та'рих адаб*, IV, стр. 55—56; опять у Шейхо в *ал-Адаб*, I, стр. 76—78; Кримський — Боголюбський, *До історії*, стр. 7.

плату... Печально, что такие религиозные корпорации, к которым крупные средства притекают не из одной же Франции, а из всех католических государств, особенно из Австрии, состоят здесь по большей части из французских подданных и потому ведут пропаганду преимущественно в специальных интересах французской политики на Востоке»[62]. Однако самую работу этих «сестер милосердия», в частности их школу для девочек, Кремер признал за «очень хорошую»[63].

Одновременно с Кремером в декабре 1850 г., мы видели, посетил Бейрут французский академик-археолог Ф. де Соси (Saulcy) по дороге в Палестину к Мертвому морю. Какой уровень европейской образованности и преданности католическо-французской культуре и политике способны были давать в 1830—1850-х годах своим арабским воспитанникам и лазаристский коллегиум в Айнтуре, и иезуитский в Газире, и женская школа sœurs de charité в Бейруте, это с выразительною наглядностью видно из дневника де Соси, который в Бейруте имел приятельские отношения с одним питомцем Айнтуры, богатым купцом-бейрутинцем, служившим ради охраны своих прав в французском генеральном консульстве. Имя этого араба было Михаил Мдаввар; он был отец будущего исторического романиста Джамиля Мдаввара. Де Соси записал о нем в своем дневнике в 1850 г.: «Михаил Мдаввар родился в Бейруте и принадлежит к одной из первых фамилий страны. Воспитанный в Антурском коллеже[64], он говорит и пишет по-французски с редкой чистотою языка. Он много читал chefs-d'oeuvre-ов нашей литературы, и, коротко говоря, его воспитание стоит на уровне самого отличного воспитания, какое можно получить в лучших коллежах Франции. Он знает свой родной язык, арабский, как образованный писатель и в случае нужды мог бы занять должность удачнейшего преподавателя. Француз сердцем и душою, он уже лет десять серьезно предан интересам Франции, в которой он видит свою родную страну, и оказывает консульству постоянные услуги, всегда бесплатные, как нештатный драгоман (drogman-adjoint). Желательно было бы, чтобы повсюду наше правительство имело таких преданных и таких почтенных слуг»[65].

Даже из этих слов дневника де Соси 1850 г., не говоря о других фактических данных, ясно, что влияние французской образованности и политики на сирийских арабов, произведен-

---

[62] О sœurs de charité: Базили, *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 251—253 и Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 233.

[63] Ср. его статью в географическом журнале «Ausland» (1872, № 7, стр. 150—151).

[64] У французов общепринято написание: «Antoura» не «Ain-toura» согласно с арабским простонародным произношением (ср. «'Антаб» вм. «'Айн-таб» и «'Анджар» вм. «'Айн ал-джарр» в географии Абу-л-Фиды (<*Таквим*>, стр. 230 и др.).

[65] De Saulcy, *Voyage*, t. I, стр. 10—11.

ное французско-католическими миссионерами среди высших, более богатых слоев арабского общества в 1830-х — начале 1850-х годов, являлось незаурядным и не могло не содействовать возбуждению новых течений и веяний в арабской литературе Сирии.

Не оно, однако, не это католическо-французское влияние тогда оказывалось для умственного развития Сирии главным двигателем; оно, покамест, являлось в этом отношении второстепенным. Для подлинного ж просвещения Сирии, для подлинного приобщения ее к западному мировоззрению, для плодотворного развития в ней новой арабской литературы с новым содержанием гораздо больше сделали на первых порах, в 1830—1850-х годах, не лазаристы и не иезуиты, а их враги — те самые бейрутские американские протестанты, против которых так горячо боролись французско-католические миссионеры и своими школами, и своею проповедью, и всякими иными средствами.

Конечно, католическое, маронитское да и греко-православное духовенство могло с удовольствием отмечать и считать своей заслугой, что официальный переход христиан-арабов в религиозное лоно протестантской церкви американцев-пресвитериан совершался в Сирии как-никак с медлительностью, одиночками. Если бывали иногда случаи даже массового присоединения к протестантству, то это случалось редко: так, большую сенсацию произвел в 1845 г. факт, что православное село Хасбея в Антиливане, не поладивши со своим греко-православным клиром из-за разверстки податей для Турции, целым скопом бросилось в объятия протестантской церкви[66]; но в общем чисто религиозные обращения в протестантизм оказывались в Сирии сравнительно немногочисленны. Однако, хотя бы американские миссионеры и вовсе не одерживали побед в Сирии на собственно религиозном фронте, факты культурного развития страны все равно заставляли бы каждого беспристрастного исследователя и свидетеля признать, что культурный перевес среди арабов вплоть до 1860-х годов безусловно принадлежал не католикам-миссионерам, а именно протестантам. Особенно школьную молодежь Сирии они с большим успехом брали в свой культурный плен, лучше, чем это делали лазаристы и иезуиты. В конце 1840-х годов это обстоятельство для всех уж было ясно. Прекрасно констатировал это и такой проницательный и компетентный наблюдатель Арабского Востока, каким был приехавший в Сирию на 1849—1851 гг. вполне правоверный католик Альфред фон Кремер: «Нет у них [= протестантов] религиозно-обращенных — так зато есть у них много прозелитов в образо-

[66] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 94—95; архимандрит Порфирий (1848) — донесение в *Материалах,* т. I, стр. 314; Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 147, где перечислены и другие пункты успешного протестантского прозелитства.

ванности и гуманности»,— выразился он[67]. А когда прошло еще два десятка лет, фон Кремер с тем же полным беспристрастием, не лишенным, правда, иронического подшучивания, отнесся к увенчательному научно-учебному достижению бейрутских протестантов, к их Syrian Protestant College 1866 г., поднявшейся до университетского образца. Эта «Сирийско-протестантская коллегия» в 1860-х годах роскошно обстроилась, с изящным храмом, в свободной западной части Бейрута, где до сих пор простирался лишь пустырь со следами старых руин и обломков[68]. Здесь в 1866 г. протестантские миссионеры добавили к основанной у них раньше еще в старом городе хорошей среднеобразовательной школе два факультета (под именем тоже «школы») высшеобразовательного типа: один — научно-художественный в соединении с физико-математическими науками, другой — самый существенный: медицинский, из-за которого бейрутская Сирийская протестантская коллегия тогда же в обиходе начала обычно титуловаться «американский университет»[69]. Католико-французы в 1866 г. еще не могли ничего подобного противопоставить этому американскому учреждению. Когда состоялось уже два выпуска студентов-медиков, окончивших курс у американцев, А. фон Кремер написал: «Заведение американских миссионеров называется несколько заносчиво «мадраса куллиййа», т. е. университет. Преследуя преимущественно практические цели, оно выгодно отличается от других (иезуитских, лазаристских и пр.) заведений, где обращается главнейшее внимание на изучение языков. Молодые сирийцы, хотя бы они и не обладали солидною подготовкою, после четырехлетнего пребывания в этой американской школе приобретают медицинские познания и получают докторские дипломы. Конечно, европеец этим юным эскулапам доверился бы разве в том случае, когда жизнь ему надоела; все-таки они неизмеримо выше прежних коновалов,— и нельзя отрицать, что американский университет, несмотря на всю поверхностность преподава-

---

[67] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 146: «und wenn sie auch keine Convertiten machen, so haben sie doch viele Proselyten in B i l d u n g und H u m a n i t ä t gemacht».

[68] Теперь <в 20—30-е годы XX в.> это американское учреждение содержит в себе 43 отдельных здания или корпуса, занимая площадь шириною свыше 10 гектаров над морем. Снимки характерных сооружений можно найти: Кримський — Боголюбський, *До історії*, стр. 15—17.

[69] Виною такого «университетского» названия для Сирийской протестантской коллегии отчасти явилось арабское ее название: «мадраса куллиййа». Этот термин, в смысле «универсальная школа», собственно, должен был обозначать о б щ е о б р а з о в а т е л ь н у ю среднюю школу в составе Сирийской коллегии; но примененный к целой Коллегии с ее медицинским отделом, соответствующим медицинскому факультету университетов, термин «куллиййа» легко мог явиться синонимом слова «университет». В подлинный университет превратилась Сирийская протестантская коллегия только в 1920 г. и тогда стала законно именоваться Американский университет Бейрута (сокращенно эй-ю-би — A.U.B., вместо прежнего эс-пи-си — S.P.C).

ния, принес немалую пользу стране распространением в ней полезных знаний, в особенности же преподаванием естественных наук». Тут же этот католик фон Кремер объективно отметил значение американского университета и для плохо раньше удававшейся религиозной пропаганды: «Туземная протестантская община Бейрута уже возросла до нескольких сот семей; равным образом и в Ливане идеи протестантства быстро распространяются» [70]. Приблизительно те же годы имеет в виду православный араб из Дамаска москвич Г. А. Муркос, когда в своем беглом очерке новейшей литературы арабов (пис. ок. 1880 г.) несколько раз усиленно подчеркивает, что «в деле знакомства Сирии с европейскими идеями и культурой особенная заслуга принадлежит американским миссионерам», что в Сирии научное знание распространилось при помощи американских миссионеров, что благодаря образовательной деятельности американцев между арабами успели развиться не только научный интерес, но и самодеятельность в области знания [71].

Причин перевеса и превосходства американцев-протестантов и их школ в деле широкого культурного воздействия на арабов Сирии вплоть до 1860-х годов было несколько.

Одна, не главная, конечно, заключалась и в личных качествах приезжих деятелей.

Положим, первый основатель американского училища в Бейруте 1830-х годов миссионер ученый В. Томсон, кажется, импозантнее был для европейской науки, чем для арабов. Он издал очень полезное, полное археологических открытий, описание Сирии, результат его поездок и изысканий по стране в 1840-х годах, и европейская критика встретила его труды с большим сочувствием [72], а величайший немецкий географ X. Риттер (ум. в 1859 г.) в своем «Землеведении Азии» (тт. XV—XVII) очень много почерпнул и из Томсона. Но для арабов В. Томсон в смысле личности, по-видимому, не представлял ничего особливого. Его имя до сих пор вспоминается в сирийской пословице: «Словно кактусовый плод Томсона» — «Мытль суббайрат Тамсен»; но эта пословица имеет иронический, вряд ли очень уважительный характер и применяется в тех случаях, когда дело, кажущееся сперва очень значительным и многообещающим, кто-нибудь постепенно путем «очистки» сводит к нулю [73]. Гораздо

---

[70] Статья А. Кремера в географическом журнале «Ausland», 1872, № 7 (стр. 150—151).

[71] См.: Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 374, 377 и 377б.

[72] Ср., например, отзывы Рёдигера в ZDMG, Bd 3, стр. 365—366 (об изысканиях В. Томсона в 1845—1846 гг.) и стр. 349—350 (об изысканиях 1848 г.). Однако чрезвычайно авторитетный палестиновед Э. Робинсон отозвался о трудах В. Томсона довольно скептически: описательная часть, говорит он, у Томсона полезна, истолковательная — совсем ненадежна (da ist der Sache nicht gewachsen), а на арабское произношение Томсона совсем нельзя положиться (ZDMG, Bd 13, стр. 705—706).

[73] В Бейруте вместо каменных оград вокруг усадеб устраивались (на окраинах и теперь еще устраиваются) живые изгороди из кактусов. Они цве-

больший почет и уважение окружили тех миссионеров-протестантов, которые прибыли в Бейрут в 1840 г. или вскоре после этого года. Среди них выдающиеся имена — Эли Смит и фан Дейк. Эли Смит (Smith, ум. в 1857 г.) или, как он себя писал по-арабски, «Алий Смит», собственно, и стал во главе миссии или, как выразился про него в 1843 г. русский путешественник-ориенталист И. Н. Березин, был «старейшиной американских миссионеров»[74]. Хотя Березин в деле «изучения страны, в которой американские миссионеры проповедуют», явно поставил Томсона выше Э. Смита, оценка его едва ли справедлива. Общеизвестное, всеми читаемое исследовательское путешествие по библейским местностям, которое Эли Смит совершил совместно с Э. Робинсоном[75], сохраняет до сих пор видное место среди ученых путешествий этого рода; да и лингвистическая статья Э. Смита в этом издании о новоарабском языке[76] иногда и в наши времена вспоминается[77]. Со стороны сирийских арабов любовь и почтение к Э. Смиту свидетельствуется и прочувство-

---

тут и покрываются желто-розовыми плодами, величиною с яйцо или с помидор, полными семечек среди сочной мякоти, как и в помидоре. Дамасский консул И. Ветцштейн в своем описании дамасского базара (Wetzstein, *Der Markt in Damascus*, стр. 523) находил вкус кактусового плода приторным, unangenehm süss. Однако арабам суббайра нравится. Едят плод кактуса, как и помидора, вместе с семенами, хотя кактусовые семена производят сильное закрепление желудка. Ученый миссионер-гигиенист Томсон, разрезавши плод кактуса, начал выковыривать ножом и отбрасывать прочь густую массу семян, чтобы на блюдечке осталась только безвредно-съедобная мякоть плода. Но в результате такой операции Томсон получил на блюдечке только несколько капель соку, и от большого плода осталось у ученого гигиениста лишь немного жижицы и оборванных волокон. Комичное происшествие быстро разгласилось по городу и породило пословицу «Словно кактусовый плод Томсона». Она зарегистрирована печатно в сборнике На'ума Шкейра *Амсал ал-'авамм* (стр. 45, № 75) и в сборнике Харфуша *ал-Мунтахабат ал-'аммиййа* (стр. 15, № 375) без объяснений о ее происхождении. Кое-кто из бейрутинцев 1890-х годов еще хорошо помнил, что одним из первых людей, пустивших эту пословицу в ход, был шейх Насиф Язиджий (ум. в 1871 г.). Один неопытный молодой стихотворец принес ему на суд свое произведение. Язиджий внимательно читал, вычеркивал один стих за другим, как совсем неправильные, и, кончивши разрушительное редактирование, сказал пиите: «Да твоя поэма — словно кактусовый плод Томсона!» — Небезынтересно, что Зейдан в своей истории литературы (*Та'рих адаб*, IV, стр. 47), бегло упомянувши Томсона и фан Дейка рядом, дает фан Дейку эпитет «аш-шахир» — «знаменитый», а Томсона никаким подобным эпитетом не величает.

[74] Березин, *Христиане в Сирии*, стр. 25. Березин несколько осуждал «пуританскую строгость почтенных проповедников», «простирающуюся до того, что они не позволили печатать в своей типографии пригласительных билетов на бал к одному из бейрутских консулов». А в типографиях русских лавр печатали б?

[75] Robinson, *Biblical researches*, 1841; нем. обработка: его же *Palästina*.

[76] В немецкой обработке озаглавленная «Kurze Uebersicht der Aussprache des arabischen, hauptsächlich wie es in Syrien gesprochen ist»,— Robinson, *Palästina*, Bd 3, стр. 832—858.

[77] Ср. Крачковский, *Мелочи для характеристики И. Н. Березина*, стр. 188, прим. 1. — Добавим, что при жизни Эли Смита имя его часто фигурировало на страницах ZDMG.

ванными элегиями, которые были составлены сирийскими поэтами по случаю его кончины в 1857 г.[78].

Еще популярнее в Бейруте сделался любимый всеми врач, долголетний Корнилий фан Дейк (1818—1895), обамериканенный потомок знаменитого голландского живописца XVII в. На его примере очень поучительно отношение американских миссионеров к языку преподавания среди арабов. В преподавании и обиходе миссионерских школ католиков-французов соблюдается со всей строгостью французский язык, и воспитанник за малейшее, случайное употребление своей родной арабской речи в стенах заведения подвергается дисциплинарному взысканию[79]. В противность такой тенденции новоприбывшие в 1840-х годах американские миссионеры постарались сами обарабиться, чтобы на арабском языке свободно преподавание вести и книги составлять, как учебные, так и вообще просветительно-научные. С внешней стороны все арабские издания американской типографии в Бейруте оказались много изящнее египетских студенческих учебников; а чтобы эти издания были сверх того безупречны по терминологической точности и производили самое выгодное впечатление классичностью своего арабского языка и стиля, американцы на помощь себе постарались привлечь тех бейрутских арабов-христиан, поколения отчасти более старого, отчасти более молодого, которые считались хорошими знатоками литературно-классической арабской речи[80]. Впрочем, по удостоверению самих арабов, иные из американских миссионеров в знании арабского языка превзошли туземцев[81]. Главным образом это надо сказать про фан Дейка, который и сам в течение пятидесяти с лишком лет являлся арабским писателем и обарабившаяся семья которого тоже дала деятелей пера новоарабской литературе[82]. По профессии собственно

[78] На одну из них, принадлежащую перу искреннего православного поэта (и журналиста) Халиля Хурия, тогда же обратил внимание Рено (*De l'état de la littérature*, стр. 484).

[79] На провинившегося, т. е. сказавшего арабское слово, надевают «signal» — особый значок, указывающий на его провинность, и наказанный должен носить эту позорящую его отметину до тех пор, пока не подслушает, что один из его товарищей обратился к другому по-арабски. Тогда «signal» надевается на новопроштрафившегося, и уж тот делается сыщиком, чтобы передать свою отметину опять иному. Вечером последний, у кого окажется значок, получает наказание. По-арабски называют этот школьный значок персидско-турецким словом «нишан», т. е. «знак отличия» (или «орден»).

[80] Ниже будем с подробностями видеть, что из старшего поколения таким был шейх Насиф ал-Язиджий (род. в 1800 г.), а из младшего — Бутрус Бустаний (род. в 1819 г.), ровесник фан Дейка.

[81] Слова Г. А. Муркоса (*Новейшая литература арабов*, стр. 377а).

[82] Биографию К. фан Дейка с перечнем его сочинений еще при его жизни, за пятнадцать лет до его смерти, дал по-русски Г. А. Муркос: *Новейшая литература арабов*, стр. 377а—377б. После кончины фан Дейка появились содержательные некрологи в египетских журналах «Ал-Хилаль» (1895—1896) и «Ал-Муктатаф» (1895—1896), редактируемых учениками покойного. Сверх того см.: Зейдан, *Машахир*, II (1911), стр. 40—54 и *Та'рих адаб*, IV, стр. 218—219; Таррази, *Сихафа*, I, стр. 144—150; Шейхо, *ал-Адаб*, II (1926), стр. 4.

медик, К. фан Дейк должен был для обслуживания своей аудитории взяться за разностороннее писательство и в других научных отраслях, так что в перечне его сочинений сверх медицинских (по патологии и др.) красуются и такие: Естественная история, Химия, Алгебра, Отделы высшей математики, Астрономия[83], Всеобщая география, и тут же чисто филологические работы: Об ударениях в еврейском языке, о правилах как стихосложения, так и рифмы в арабском языке (1857)[84], и пр. и пр. Разумеется, фан Дейк как миссионер поработал филологически и в религиозной области: Эли Смит начал перевод Библии с еврейского и греческого языков, а К. фан Дейк его закончил в течение восьми лет (1857—1865). С любовью относился фан Дейк и к разговорной арабской речи, усматривая в ней бесподобную выразительность. Он просил собирать для него меткие простонародные пословицы и даже платил за них собирателям, обыкновенно детям, подросткам, кое-какую мелочь. А когда однажды принесли ему пословицу: «Бхоббак, йа сварі, митл зинди? — ля!» — «Люблю тебя, мой браслетик; — Так, как и свою руку? — Ну, нет!» — он пришел в восхищение и дал за одну эту пословицу франк. В беседах с пациентами и друзьями он не переставал рассыпать блестки чисто народного арабского юмора[85]. Фан Дейк был наиболее яркая личность среди обарабившихся бейрутских профессоров-американцев; но и его сотоварищи, например, значительно позже приехавший д-р Джордж Пост[86], не только обогащали арабскую научную литературу изданием своих лекций по медицинским наукам, но тоже умели благотворно действовать на психологию слушателей своего колледжа.

Другою, притом главною, причиною американских культурных успехов и культурного перевеса среди арабов Сирии 1830—1860 гг. являлось самое содержание и методы их школьного преподавания и иной просветительной деятельности,— факт, одинаково оцененный, как мы видели, и католиком-австрийцем Кремером и православным арабом Муркосом.

При этом воспитательно-образовательная программа обучения в американском колледже — куллиййа с его подготовитель-

---

[83] Под руководительством фан Дейка находилась и астрономическая обсерватория Сирийского протестантского колледжа.

[84] «Фӣ ʽилмай ал-ʽарӯд вал-ка̄фийа» (123 стр.) — т. е. курс просодии. Муркос в названной статье <*Новейшая литература арабов*> перечисляет эти работы фан Дейка в другом порядке, которым должен оттеняться полиисторизм фан Дейка еще ярче.

[85] Год спустя после его смерти я записал в Бейруте целый ряд таких анекдотических воспоминаний о фан Дейке, проникнутых бесконечною симпатиею к покойному. Достаточно посмотреть на портрет этого милого, привлекательного старика с умнейшим лицом (например, у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 218), чтобы понять то обаятельное впечатление, которое он производил на имевших с ним дело.

[86] См., например, сжато у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 220 (тут и о профессоре-анатоме Иоанне Вартабете).

ным среднеучебным училищем имела в виду заботу и о физическом развитии своих питомцев (большей частью не приходящих, а интернов-пансионеров), согласно латинской медицинской аксиоме, что в здоровом теле будет и здоровый дух, in corpore sano mens sana. Поэтому гимнастические игры и атлетический спорт вошли в школьный курс как предметы обязательные, высокоуважаемые. Школьный городок (иначе нельзя назвать обширный ряд сооружений, созданный американцами в свободной западной части Бейрута к 1860-м годам) снабжен достаточным количеством удобно расположенных площадок для атлетических состязаний, для футбола, тенниса и т. п. Питомцы должны купаться в море и научиться плаванью. Совершаются физические упражнения под управлением специалиста-инструктора («баккалавра физических упражнений»). А в правилах для студентов сказано, что среди этой физической дисциплины должна вырабатываться также честность в игре (loyalty) и, благодаря атлетическому спорту, уменье владеть собою. И вообще обучение в разных отделах колледжа стремится к той цели, чтобы систематически «вырабатывать мужественный, прямой, в себе уверенный характер», потому что только с таким характером «передается навык к серьезному научному труду»[87].

К выработке самостоятельного характера и самостоятельного мировоззрения в питомце направлена была и самая программа научного труда, программа учебы в американской школе с первых же моментов ее основания в 1830—1840-х годах. Школьное обучение, по убеждению американских миссионеров, не должно быть односторонним и непрактичным. Учащийся, хотя бы он имел преимущественную склонность к филологии, к литературе и истории, обязательно должен хорошо усвоить также дисциплины математические и естествоиспытательные. Проницательный и дальновидный арабист А. фон Кремер, сам-то вполне далекий от религиозных протестантских идей, беспристрастно констатировал, как мы уже видели, «не малую пользу, принесенную американскими миссионерами стране распространением в ней полезных знаний, в особенности преподаванием естественных наук». Католические же миссионеры (лазаристы и иезуиты) в своих коллегиумах 1830—1860 гг. не придавали значения подобному преподаванию. А в таком враждебном наблюдателе, каким был свидетель первых шагов американской пропаганды, российский генеральный консул в Бейруте архиправославный К. М. Базили (человек, впрочем, очень образованный), эти стремления американских пропагандистов к точным наукам вызывали прямую злобу: американские училища Сирии, по его мнению (1847), распространяли только «зачатки ложного образования препо-

[87] Кримський — Боголюбський, *До історії,* стр. 14. Там процитирован текст устава 1924 г., но этот принцип имел у американцев полную силу и в XIX столетии.

даванием физики и математики людям безграмотным»[88]. С еще большим озлоблением отнесся он к излюбленному педагогическому приему американцев — публичным школьным диспутам.

В школьном деле миссионеров-католиков, т. е. лазаристов в Айнтуре и иезуитов в Газире, признавалось за высокое педагогическое достижение, когда воспитанник, не мудрствуя лукаво с полною верою воспринимает авторитетно предлагаемую его наставниками католическую науку. Напротив, по убеждению американских протестантских миссионеров, авторитарность всегда являлась делом вредным. Для выработки полной самостоятельности характера в молодом человеке американцы считали необходимым, чтобы он не воспринимал никаких общепризнанных авторитетных «истин» прямо на веру, бессознательно, а контролировал бы их новым, самостоятельным пересмотром. Такая проверка, считали они, особенно полезна бывает тогда, когда какой-нибудь вопрос действительно возбуждает разногласие в великих умах человечества. Например, знаменитый философ Ж.-Ж. Руссо XVIII в. в ответ на вопрос дижонской Академии (1749): «Содействовало ли возрождение наук и художеств очищению нравов?» — ответил блестящим рассуждением, где доказывал, что просвещение — вредно, и самая культура — ложь и преступление с точки зрения общественной справедливости; а в диссертации «О причинах неравенства между людьми» Руссо еще определеннее настаивал, что развитие культуры привело людей к несправедливому разделению на класс бедняков и класс богачей, и только возвращение людей к первобытной простоте может эту вопиющую общественную несправедливость поправить. Другой великий мыслитель XVIII в., Вольтер, как известно, иронически возражал автору: «Никто до сих пор не потратил столько ума, чтобы приблизить нас к животным. Прочитав вашу книгу, так и хочется пройти на четвереньках. Но я уже целых шестьдесят лет потерял эту привычку». Для сирийских арабов 1830—1860-х годов (да и позже), в период деятельного усвоения европейской высокой культуры, принципиальный вопрос о ее пользе или вреде являлся, конечно, жгучим, и американские миссионеры несколько раз, через известные промежутки лет, делали этот вопрос предметом общественного диспута посредством своих старших питомцев. Избирались, с одной стороны, два-три ученика, склонных защищать патриархальную простоту нравов и счастливое отсутствие высокой цивилизации с ее отрицательными сторонами, и избирались два-три других юноши, оппоненты «опростителям», чтобы они разъяснили все блага, проистекающие от цивилизованной жизни с ее движением вперед. Аргументы как та, так и другая сторона должна была черпать, конечно, не просто из Руссо или Воль-

[88] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 304.

тера, а из своего пытливого соображения, в частности из примеров жизни родной Сирии, иногда даже совсем наивных по своей примитивной утилитарности. Доклады происходили в присутствии многочисленной приглашенной публики (обычно в протестантском храме), причем докладчики должны были блеснуть и безукоризненным знанием старинного классического языка, с соблюдением тончайших грамматических его мелочей (напр., с произношением всех кратких флексийных окончаний, танвинов и т. п. черт). Выступает сперва защитник науки и цивилизации. Он восторженно говорит о научных открытиях в разных отраслях знания, например, о медицинских, позволяющих справиться с микробом «неизлечимой» болезни и продлить жизнь человека, о научно-технических изобретениях, которыми облегчается обыденная жизнь, о фабричных машинах, которые дали возможность отменить рабство, о телеграфе, о быстром сообщении в удобных пароходах и железнодорожных вагонах вместо прежнего верблюжатно-караванного странствования, про которое и характерная пословица создалась: «Ас-сафар кит̣ʽат ас-сак̣ар» — «Путешествие — кусок адской му́ки». Мимоходом он приводит и мелкий, но в хозяйстве очень вразумительный пример культурных удобств: «Да вот вы сегодня утром пошли на базар. Где — Бейрут, и где — Египет? а бейрутский базар завален свежехонькими египетскими бобами, которые и привянуть не успели. Вчера их сорвали в Египте, сегодня быстрый пароход привез их к нам, и вся цена им — грош». Публика, или часть публики, шумно аплодирует докладчику.

Но тут выступает его оппонент, другой питомец американских миссионеров, и прежде всего насмешливо замечает, прерываемый оглушительным громом рукоплесканий: «Предоставим тому, кто хочет, находить счастье в свежих вкусных египетских бобах, которые привез пароход-курьер; а мы такому счастью не позавидуем. По мне лучше бы питаться неплохими бобами наших местных крестьянских огородов — и не видать пароходов, которые привозят в нашу страну не только египетские овощи, но всю муть того, что называют западною цивилизациею и культурою». Давши успокоиться аплодисментам, юный оратор рисует в духе Руссо (но его имени не называя) идиллическую картину сельского и даже бедуинского патриархального быта, нарушаемую вторжением хваленой европейской культуры. Обеднение одних и обогащение других, погоня за наживой, исчезновение любви человека к человеку, падение старых добрых нравов — вот что мы видим теперь у нас, и это под громкими именами «культура», «цивилизация», «просвещение». Были у нас прежде известные недостатки — с новопришлой «цивилизацией» мы их не изгнали, но только прибавили к ним новые, «цивилизованные». Были у нас несомненные добродетели — мы их потеряли, а новых добродетелей цивилизация нам не принесла.

Выступает еще один молодой оратор, сторонник опять циви-

лизации и прогресса. Он сперва с полной убедительностью для слушателей (а тем паче для слушательниц) подчеркивает, что комфортные выгоды и обстановочные удобства цивилизации ведь вовсе не плохая вещь, и если пароходы привозят по дешевке все кулинарные продукты, то и это прозаическое, якобы чревоугодное, удобство также есть очень и очень полезное удобство: «на здоровье! на два здоровья! саххтейн!»[89].

А затем он блестяще говорит на тему, что не европейская цивилизация и не европейское просвещение виноваты в тех изъянах, какие у нас теперь можно наблюдать, а виновата лишь полуцивилизация и полупросвещение, виновато малое количество подлинной культурности. Мы кое-что из западных знаний усваиваем, но, сделавши два шага вперед, норовим сделать один шаг назад. Мы не рвемся ввысь, как орлы, а пятимся назад, словно раки. Перестанем ползти по-рачьи, перестанем быть и недоучками, и тогда истинное усвоение цивилизации принесет нам и силу и счастье. Публика выражает молодому апологету подлинных, а не половинчатых знаний свое явное одобрение. Расходясь с диспута, люди оживленно толкуют о прослушанном. Старые мусульмане, снисходительно покачивая головами, говорят: «Речь их [т. е. христиан-докладчиков] достаточно классична, они научились литературному языку недурно... и все же это не есть тот несравненный классический язык, который сверкает в наших старых мусульманских произведениях». Две завернутые в изар мусульманские дамы (из семьи богатого купца Бейхума) идут молча; им не подобает болтать в толпе мужчин. Публика христианская, родители и знакомые выступавших юнцов, толкует о справедливости доводов, приводившихся и pro и contra, не скрывает гордости за успехи своих детей как в арабском литературном языке, так и в тонком, остроумном мышлении. Жена старомодного хакима (врача-самоучки) Сара 'Аттая вспоминает, как это раннею весною в селах Ливана нет еще овощей на огородах, не знаешь, из чего обед готовить, а в Бейруте благодаря пароходам все на базаре найдется, и на дом разносчики принесут: и вкусно, и дешево[90].

С точки зрения наблюдателя-россиянина К. Базили (1847) подобные диспуты, введенные американцами в их школы для арабов, должны считаться чистым развращением молодежи. «Нельзя без прискорбия видеть,— горевал он,— что миссионеры предлагают молодым своим слушателям-арабам на разбор нравственные и общественные диспуты, как это делалось в пору схоластических стяжаний науки. Арабы и без того склонны к

[89] По-арабски в смысле пожелания «на здоровье» обычно употребляют форму двойственного числа: «саххтейн!» — «на два здоровья», т. е. «на двойное здоровье!»

[90] Я пересказал свои впечатления от диспута в американском колледже Бейрута в 1890-х годах; но старожилы мне говорили, что и прежние диспуты на эту тему, хоть и имели различия в подробностях и в выборе доводов за и против, проходили приблизительно так же.

софизму и лжеумствованию; что может более развращать их ум, как эти споры о том: полезна ли наука женскому полу или вредна, и т. п., особенно когда по наказу председателя один должен защищать тезу, а другой — опровергать ее своими доводами?» [91]. Но антипод такого критикана, арабист-австриец А. фон Кремер тогда же (1849—1851) дал радикально противоположную оценку педагогике американских протестантов: именно благодаря ей «не легко в каком-нибудь другом месте Востока найти столько образованных и многообещающих молодых людей, как в Бейруте». Тут же он прибавил к похвальной характеристике этой молодежи: «Кроме французского языка, который почти всем известен и делает для них доступной европейскую науку, они основательно изучают староарабский, и для этого бейрутская американская миссия доставляет им все пособия, потому что в миссионерской библиотеке имеются лучшие, изданные в Европе, арабские тексты» [92].

Для широкого распространения западного просвещения не только между учащеюся молодежью, но и между людьми старшего возраста американские миссионеры (точнее, Томсон и — движущая душа дела — Эли Смит) учредили в Бейруте в 1847 г. Учено-литературное общество, характера не столько научно-исследовательского, сколько самообразовательного [93]. В § 2 «Устава» (пункт 3) с полнейшей определенностью подчеркнуто, что цель Общества — «возбуждать стремление к усвоению наук и полезных знаний с исключением всякого политиканства и религиозных споров, которые этому Обществу чужды». Председатель Общества Эли Смит, отправляя устав в Лейпциг для сведения ориенталистам, объяснял в сопроводительном письме: «Это общество образовалось вследствие настояний интеллигентных туземцев, главным образом молодежи, стремящейся к знаниям. Мы [американцы] охотно обещали им всевозможное наше содействие, и результат более чем оправдал наши ожидания. Заседания, с чтением докладов, заслушанием полученных бумаг и обсуждением вопросов, происходят каждые две недели, а кроме того в промежутках устраиваются и публичные лекции» [94].

---

[91] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 304—305. Базили не указал или не знал, что защита и опровержение тезиса распределялись между молодежью американской школы не наудачу, не насильно, а согласно внутреннему настроению того или другого из молодых людей.

[92] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 146—147.

[93] Точное, длинноватое, название общества «Джам'иййа Сурийиа ли-ктисаб ал-'улум ва л-фунун», как гласил § 1 устава (дастур) этого общества. Устав был прислан Эли Смитом в Лейпциг в редакцию ZDMG и напечатан был по-арабски с немецким переводом в Bd 2, 1848, стр. 378—388. Ходовое его название (например, у Зейдана: *Та'рих адаб,* IV, стр. 79) — просто «Джам'иййа Сурийиа» (с прибавлением, конечно, и определенного члена), т. е. «Сирийское общество».

[94] См. письмо Эли Смита в ZDMG, Bd 2, 1848, стр. 378, а кроме того другое его письмо в Bd 5, 1851, стр. 96, где он с большой отрадой сообщает об успешном развитии этого бейрутского Научного общества и об особенном успехе и большой посещаемости публичных лекций, организуемых Обществом.

Оба тогдашние представители российской николаевщины, люди ученые, но, как видно, не далеко ушедшие от настроений Магницкого и Рунича, генеральный консул Базили в Бейруте и начальник духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Порфирий Успенский, с лютой ненавистью оценили это американское начинание. Второй из них, архимандрит Порфирий, как в своем дневнике 1848 г., так и в официальном донесении 1849 г. за предыдущий год написал: американские миссионеры, сладко ядущие и пиющие со своими женами и детьми, придумали новые средства к водворению протестантства, средства хотя медлительные, но верные и хитрые... В Бейруте составлено ими литературное общество из арабов всех вероисповеданий. Каждый член оного вносит 50 пиастров в год на приобретение арабских рукописей и на печатание книг. Председатель Общества, американец, задает предложения для сочинений, например, о выгодах образования женского пола, о влиянии образованных женщин на общество и т. п. Арабы читают свои сочинения в общем собрании, критикуют их, рассуждают и тщеславятся своею болтовнею, почитая ее такою мудростью, какой не имел и сам Платун, царь афинский (так они называют выспренного Платона) [95]. В обществе по 1849 г. состояло до 50 арабов. Оно владеет 500 отличными рукописями...[96]. Понятна хитрость американцев, предвидится их торжество. Незаметное сообщение завиральных понятий протестантских посредством бесед свободных, критики злонамеренной или насмешливой и похвал, обаяющих воображение арабов, сообщение такого тонкого яда в меду поколеблет древние верования, предания и нравственность глупеньких. Нельзя не опасаться за города Сирии, имеющие взаимные торговые связи. Торговыми путями распространилась там уния; ими же проникнет всюду и новое учение. Известно, что купцы на всем свете с своими товарами завозят и свои истинные или ложные понятия [97]. Архимандрит утешал себя мыслью (в письме к знатному другу), что, если в Бейруте арабы по наставлениям новосветных миссионеров делают ученые собрания и читают рассуждения об образовании и свободе своих жен [sic!], то в святом Граде мужья пока еще не достигли до такой мудрости, и их жены знают только очаг домашний, зыбку да иголку [98].

---

[95] Платона называют арабы «Ифлатун», согласно с законами своей арабской фонетики. «Царем» они его не называли никогда, — это просто злобная ирония со стороны архимандрита.

[96] Даже больше: 527, как указано в печатном отчете (Smith, ZDMG, Bd 2, 1848, стр. 382 араб.=стр. 387 нем.); большая часть рукописей — по арабской филологии с ее ветвями и по мусульманской юриспруденции. Заведывать библиотекой избраны были Насиф Язиджий (лучший тогда на всю Сирию знаток арабской классической речи) и Таннус Хаддад. Помещение предоставил у себя на квартире председатель Общества, т. е. Эли Смит.

[97] Порфирий Успенский, *Книга бытия моего*, т. III, стр. 410—411=*Материалы*, т. I, стр. 314—315.

[98] Письмо к князю А. С. Стурдзе 5 апр. 1849 — *Материалы*, т. II, стр. 270.

Еще ядовитее написал консул Базили: «Учредили они [американцы] в Бейруте общество, в еженедельных заседаниях коего разбираются порою общественные вопросы, порою читаются лекции с учеными притязаниями. Если бы миссионеры ограничивались этими притязаниями, диссертациями, например, „О двойных звездах", перед слушателями, едва доучившими четыре правила арифметики, и „О колониальной и торговой системе древнего мира", когда в публике, не исключая и членов Ученого общества, вряд ли кто слышал об имени финикиян или Александра и Кесаря,— это было бы только смешно, как и всякое шарлатанство [99]. Но...» (тут Базили разражается скорбью, уже нам известною, по поводу школьных диспутов) [100].

Иное отношение к бейрутскому Обществу проявила немецкая наука да и беспристрастные русские наблюдатели, не ослепленные предвзятостью.

Из Лейпцига Немецкое восточное общество при первом же известии о деятельности бейрутского арабского общества «радостно протянуло ему руку» (1848) [101]. Год спустя живший тогда в Сирии арабист-австриец Альфред фон Кремер после непосредственного ознакомления с деятельностью бейрутского Общества дал в высшей степени благоприятную оценку: «Американские миссионеры вызвали в Бейруте благотворный интерес к научным занятиям и знаниям. Научное общество в Бейруте, которое возникло главным образом по побуждению американских миссионеров, очень благодетельно влияет на всеобщее образование» [102]. По поводу 1-го тома печатных «Трудов» — «А'мал» бейрутского Общества (1852) вождь немецкой арабистики Х. Флейшер высказался: «Для нас, европейцев, научные статьи этого тома по большей части ничего нового не дают, но для туземцев они очень важны, потому что хорошо рассчитаны на введение их в круг наших знаний и наших воззрений» [103]. В 1859 г. Флейшер считал уместным прямо говорить о «целом ряде образованных и вдумчивых бейрутинцев, в которых высоко

---

[99] Неверность этого злобного утверждения бьет в глаза. Члены Общества были люди если не все строго ученые, то образованные, и доказали они это своими печатными работами (1-й том «Трудов» — «А'мал» Общества печатно вышел в 1852 г.). Автором доклада об образовании женщин был тридцатилетний Бутрус ал-Бустаний, уж и тогда, в 1848 г., подававший большие научные надежды, а впоследствии выработавшийся в крупного ученого. Из других членов Общества Михаил Мдаввар, как мы уже видели, получил от французского академика де Соси самую лестную оценку в качестве европейски образованного человека (1850), и несколько лет спустя (1859) Михаил Мдаввар был аттестован главою германских арабистов Х. Флейшером как hochherziger, feingebildeter und welterfahrener Mann <«великодушный, высокообразованный и умудренный опытом человек»> (Флейшер знал М. Мдаввара лично. См. посмертные *Kleinere Schriften,* Bd III, стр. 109).

[100] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 304.

[101] Smith, ZDMG, Bd 2, 1848, стр. 378.

[102] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 146—147.

[103] Fleischer, *Kleinere Schriften,* Bd III, стр. 109.

развитая интеллигентность и просвещенное совместное стремление к поднятию и облагораживанию своего народа уничтожили преграду, существовавшую до тех пор между общинами разных религиозных исповеданий. Они перестали быть восточными людьми в старом смысле этого слова, они восприняли в себя новое европейское знание и проникнулись хорошим духом Запада, духом просвещения и движения вперед, который должен беспрестанно поднимать их родину из упадка и вести навстречу лучшему будущему»[104]. Проживавший среди арабов в 1861—1864 гг. русский арабист Вл. Гиргас застал в Бейруте некоторый перерыв или ослабление в деятельности Научного общества, это вызвано было смертью председателя Эли Смита (1857) и придирками турецких властей, так что Общество должно было существовать нелегально. В своем командировочном отчете Восточному факультету Петербургского университета Гиргас не закрыл глаз на большой практицизм сирийских арабов, в силу которого, например, «многие родители берут своих детей из [миссионерских] училищ прежде окончания курса, как только видят, что те начали уже несколько болтать на каком-нибудь иностранном языке, и стараются извлечь из них пользу». «Однако [продолжает Гиргас] дело христианской образованности на востоке, благодаря содействию Европы, подвигается все более и более вперед... Этому пробуждению много содействовало образовавшееся при содействии американских миссионеров из ученых туземцев и европейцев Сирийское общество, которое напечатало один том речей, произнесенных его членами, а также немалую пользу приносили литературные вечера, составлявшиеся у Бутруса Бустани или других членов Общества, на которых обыкновенно были произносимы разными лицами речи касательно развития образованности в Сирии. По несчастию, [А. К. Базили и архимандрит Порфирий сказали бы „к счастию"] это Общество уничтожилось со смертью его основателя мистера Смита, а литературные вечера прекратились вследствие различных недоразумений с бейрутским пашой»[105]. Гиргас или не знал, или, скорее, прекрасно знал, но не хотел открыто писать, что бейрутское Общество продолжало существовать негласно, под руководством Корн. ван Дейка; через четыре года после отъезда Гиргаса из Сирии оно и легализировалось вновь (1868) с некоторым изменением в своем названии[106]. Слишком несогласную с злобными выпадами российского консула Базили и архим. Порфирия, вполне симпатичную оценку этому Обществу дал около 1880 г., т. е. четверть века спустя после его

---

[104] Там же, стр. 105, 106.

[105] Отчет Вл. Гиргаса о командировке 1861—1864 гг. издан в работе И. Ю. Крачковского *В. Ф. Гиргас* (см. стр. 72—73).

[106] Это обстоятельство не преминул отметить и И. Ю. Крачковский в примечании к своей статье на стр. 73, причем сослался и на Зейдана (*Та'рих адаб*, IV, стр. 79—81; о нелегализованном существовании — стр. 80).

основания, горячо православный араб-дамаскинец Г. А. Муркос в своей русской статье о начале литературного движения арабов XIX в.: «Как показывают изданные труды» членов Общества, оно имело своею целью распространять любовь к научным занятиям и изыскивать средства для возможно скорейшего сближения с Европой. Это Общество состояло из американских миссионеров и самой образованной части населения. Для большего уяснения его деятельности «приведем заглавия нескольких статей, написанных его членами и прочитанных в его заседаниях: „О пользе и удовольствии научных знаний", „Умственное движение в Сирии в последнее время", „Связь между Сирией и Европой", „Польза образования государственных людей", „О пользе образования женщин", „О науках древних арабов", „О началах естественных наук" и пр.» [107]. Муркос готов был признать, что «все это, конечно, зелено и незрело», но усматривал значение этого раннего Общества также в том, что его деятельность подготовила учреждение других, более поздних и более сильных литературно-научных арабских обществ [108].

Ясно, что и в этом случае, как и в школьном деле, недооценивать культурную заслугу американских миссионеров в Бейруте никак не приходится.

В школьном ли своем преподавании, в общественных ли отношениях американцы 1830—1860-х годов вплоть до основания своего полууниверситетского Сирийского колледжа 1866 г. не тщились, в противность французско-католической пропаганде, навязывать арабам непременно свой, английский язык. Переход на английское преподавание в Syrian Protestant college вместо арабского — это уже дело, постепенно состоявшееся после 1860-х годов; а до того времени, возможно, были случаи, не частые, положим, что питомец американской школы получал все западное образование только на классическом арабском языке, а по-английски мог и не знать [109]. Однако большая часть воспитанников американской школы владела как арабским литературным языком, так и обиходными в Бейруте французским и английским. Знакомство с языками открывало доступ и к литературам этих языков. Француз Рено (J. T. Reinaud), известный профессор-арабист в Париже, следивший внимательно за новыми течениями среди арабов, еще в 1850-х годах констати-

---

[107] Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 379.

[108] Муркос имел в виду Захрат ал-адаб, основанный в 1873 г. (о нем см.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 82).

[109] К таким редким примерам относится преподаватель (с 1872 г.) практики арабского языка в московском Лазаревском институте восточных языков православный М. О. Аттая. Он в 1860-х годах прошел по-арабски весь курс среднеобразовательной бейрутской куллийа и слушал в течение двух лет по-арабски медицинские лекции (у фан Дейка, Поста, Вартабета и др.) и за это время не выучился по-английски ровно ничего, тогда как по-французски в силу бейрутских общественных потребностей он изъяснялся с достаточной свободой.

ровал уже в качестве общеизвестного факта, что многие сирийские арабы-христиане не только умеют говорить по-итальянски, французски и английски, но в известной степени знают и литературу того или другого языка [110]. Для обучавшихся у американцев делались родными такие писатели, как Мильтон, Шекспир, Байрон, Вальтер Скотт. Лирические стихотворения Байрона (напр. «К девушке афинянке» — «Maid of Athens») распевались, как и доныне распеваются, в виде романсов каждым студентом американского колледжа. Из романов Вальтера Скотта «Талисман», эпохи крестовых походов с героем Саладином в центре, не только читался в английском подлиннике, как другие его романы, но и (попозже, правда, уже в 1880-х годах) был и на арабский язык переведен одним из талантливейших американских выучеников. Нельзя замолчать неприятного факта, что, в отпор иезуитско-католическим нападкам на протестантизм, иное классическое произведение английской литературы, когда его перевод на арабский язык производился в миссионерско-протестантской обстановке, препарировалось несколько специфически. Так в арабском переводе «Робинзона Крузо» Дефо конца 1850-х годов мы видим некоторые страницы с выходками против «папистской», т. е. католической веры, отсутствующими в английском оригинале [111].

Маронитское и греко-православное духовенство высказывало свою злость против протестантской пропаганды ругательными проповедями, сатирическими анекдотами и т. п.[112], а для борьбы с печатными американскими изданиями Бейрута прибегало к упрощенному средству: отбирать у послушной паствы те арабские книги, которые вышли из нечестивой типографии американских миссионеров, и сжигать их на костре. В 1841 г. российский консул К. Базили иронически отметил несколько публичных аутодафе, которые устраивал маронитский патриарх для «еретических» книг по невозможности сжечь самих еретиков [113]. С неменьшей иронией уведомлял консула осенью 1850 г. глава русской миссии в Иерусалиме архимандрит Пор-

---

[110] Reinaud, *De l'état de la littérature*, стр. 466. Итальянский язык, впрочем, все более и более уступал свое старое место французскому и английскому.

[111] Переводчиком «Робинзона Крузо» на арабский язык был Бутрус Бустаний. Гиргас ничего предосудительного в его переводе не заметил (см. отчет о командировке 1861—1864 гг. в упомянутой работе И. Ю. Крачковского <*В. Ф. Гиргас*>, стр. 73).

[112] Вот, для примера, записанный мною в прошлом столетии анекдот, который возник, по словам тогдашних старожилов, около 1850 г. Едет по горной тропинке протестантский миссионер верхом на осле, а навстречу ему пешком плетется французский миссионер-ксендз.— Отче! — останавливает его вопросом протестант. — У тебя же есть ослица! Ты не далее, как вчера еще, ездил нею. Чего ж это ты сегодня не едешь верхом? — Ослица моя издохла. — Вот как!... но ты, конечно, исповедал ее перед смертью? — Нет, она перед смертью приняла протестантство, а потому издохла без исповеди.

[113] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 46; ср. отчет архим. Порфирия за 1848 г.: *Материалы*, т. I, стр. 313.

фирий о подобной же огненной расправе над протестантскими изданиями со стороны аккского православного архиерея-грека. Он «в своей епархии и в Назарете» собрал книги протестантов «и все сжег... Нет у нас» равной с протестантами духовной силы,— «ну, так есть огонь. Бесподобно! Это показывает, что [здешнее] православие еще дышит в своем гробе и может спалить сотню книг чужих!»[114]. Ученый бурсак, который без стеснения по-фамусовски титуловал принесенное в Сирию американскими миссионерами либеральное просвещение: «завиральные идеи» и «победа адовых сил»,— он, архимандрит Порфирий, понимал, однако, что сжечь на костре сотни книг не значит убить идеи, содержащиеся в книгах, и что протестантский яд надо лечить противоядием, понятия — заменять понятиями под хоругвию православия, т. е. надо создать то, чего греческое духовенство, господствовавшее над православными арабами Сирии, и не хотело создать и вряд ли было в силах создать: хорошие свои собственные школы с широкообразованными программами, но с преподавателями не инославными, а со своими[115]. Прекрасно понимали силу именно подобного «противоядия» и французско-католические миссионеры, лазаристы и иезуиты, которые на Ливане выпускали из своих школ, год за годом, кадры офранцуженной молодежи. Они, вероятно, и тогда уж предвидели, в 1840—1850-х годах, проницательные иезуиты в особенности, что раньше или позже наступит час, когда им придется утвердить свой штаб в Бейруте и если не совершенно победить просветительную деятельность американских «еретиков» миссионеров, то значительно ослабить ее влияние на арабов Сирии и дать перевес своему.

Кровавые события 1860 г. в Дамаске и на Ливане довольно скоро позволили Франции вполне ввести Бейрут и Ливан в русло своего политического и экономического влияния. Тогда и иезуиты, в самой Франции гонимые и не признаваемые, в Бейруте очень и очень для французской политики понадобились. Если американцы в 1866 г. украсили Бейрут своим обширным полууниверситетским Сирийским протестантским колледжем, то через несколько лет у иезуитов оказался в Бейруте еще величественнее и красивее построенный свой университет св. Иосифа.

IV

Решительный перевес в Сирии с 1860-х годов просветительного влияния французского

Двадцатилетняя административная анархия в Сирии 1840—1860 гг., правительственная резня христиан

[114] См. письмо от 10 октября 1850 г. во II т. *Материалов,* стр. 323.

[115] См. дневник Порфирия под 4 декабря 1848 г.: *Книга бытия моего,* т. III, стр. 411.

1860 г. и вооруженное вмешательство Франции. Ливанская автономия под наблюдением европейских консулов в Бейруте. Быстрый рост христианского бейрутского населения с 1860-х годов. Крупные французские капиталовложения в хозяйство Бейрута. Помощь отцов-иезуитов французской политике с 1870-х годов; университет св. Иосифа (1875) и решительный перевес его над университетом бейрутских американцев. Заслуги отцов-иезуитов перед классической арабской литературой. Широчайшее ознакомление массы иезуитских питомцев с французской литературой, не только угодной иезуитам, но и резко им враждебной; «Le juif errant» Э. Сю (1888—1890). Внедрение в сирийских арабах уверенности, что высшая нация на земле — французская

Трагедия 1860 г. подготовлялась предварительной двадцатилетней анархией Сирии.

В 1841 г. европейские державы с Англией во главе (без участия Франции), изгнавшие египетское войско из Сирии, передали страну назад в руки султанского правительства, «в хаос самой безнравственной администрации, какая может существовать в целом мире», по выражению официального представителя одной из этих держав-султанозащитниц, очевидца-летописца событий, российского генерального консула в Бейруте[116].

Немедленно начались крупные осложнения на Ливане, между его христианским маронитским и квазимусульманским друзским населением. Династия Шхэбов была упразднена (1841), и все друзские феодалы, которые когда-то беспощадно были изгнаны из своих поместий во время полувекового правления князя Башира II Шхэба, теперь в свои поместья вернулись, а Порта особым указом от имени молодого султана Абдул-Маджида восстановила их в их прежних правах, т. е. восстановила их в помещичьих крепостнических правах над крестьянами[117]. Возоб-

---

[116] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. VI.

[117] Михаил Дамасский, стр. 107. Русский наблюдатель консул Базили (пис. 1847) в своем историко-статистическом труде *Сирия и Палестина* (ч. II, стр. 105, 107—118, особенно 113) довольно подробно рассказывает о мерах, которые принял в 1845—1846 гг. присланный от Порты комиссар Шекиб-эфенди для ограничения (не уничтожения) феодальных прав шейхов над маронитским крестьянством: Шекиб постарался отнять у феодалов их право чинить судебные разбирательства над крестьянами и взимать с них государственные подати, передавая эти функции исключительно каим-макамам, т. е. должностным лицам (один — маронит, один — друз). По мнению Базили, это был решительный первый шаг к переходу от крепостнического строя к муниципальному, мещанскому. Но, во-первых, эти мероприятия, даже в принципе взятые, устраняли феодально-крепостнический строй только в некоторой его части, а во-вторых, они на практике мало могли быть проведены с последовательностью при непрекращающейся ливанской анархии вплоть до кровавых событий 1860 г. (ср. там же, стр. 268).

новился гнет[118]. Крестьянами ж у друзских феодалов были если не исключительно, то в большинстве христиане-марониты (меньше — православные). Во время девятилетней египетской оккупации они почувствовали себя равноправными гражданами; да и реформистский султанский Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г., исторгнутый державами у нововоцарившегося в Цареграде юного государя Абдул-Маджида в награду за обещанную помощь против египетского паши, утверждал христианское поселянство в чувстве собственного достоинства. И когда вернувшиеся друзские помещики начали от них требовать несения барщины, крестьяне марониты уже не хотели спокойно подчиняться, как это бывало раньше, по-патриархальному, а отстаивали право на свободу от помещиков. Порта, решивши взять Ливан в свое непосредственное управление, находила удобным для своих целей раздувать друзско-маронитский антагонизм. Она поставила над маронитами особого правителя, над друзами — особого, и не переставала натравливать оба эти ливанские элементы друг на друга, причем старалась придать экономико-сословной их вражде окраску религиозную; перевес Порта, конечно, давала друзам, условно принимая этих еретиков за мусульман. Естественно, что вооруженные стычки между друзами и маронитами вспыхивали в 1840—1850-х годах беспрерывно. Надежда на военную помощь Франции сильно ободряла маронитов.

В Дамаске турецкая администрация, посаженная после 1841 г., старалась натравливать мусульманскую чернь на местных христиан, среди которых меньше было маронитов, чем православных и униатов. Эти тоже под влиянием девятилетней веротерпимости оккупантов-египтян и двух позже изданных либеральных указов (1839, 1856) успели свыкнуться с мыслью, что они не должны себя чувствовать рабами. Консульства ревностно принимали христиан под свое покровительство и защиту, а от этого озлобление турецких властей и мулл усиливалось, доходя иногда, по выражению русского монаха, «до белой горячки»[119].

И вот наконец в 1860 г. турецкий генерал-губернатор Дамаска произвел с помощью регулярных турецких войск и полиции памятную колоссальную резню христиан в городе в течение трех дней, от 9 до 12 июля 1860 г.; в Дамаске их было истреблено не менее 5 000 человек, если не больше — вероятно, до 8 000. Пострадали и французские представители. На Ливане друзы с помощью турецких солдат уничтожили маронитов при-

[118] Печальную картину этих крепостнических отношений между помещиками-шейхами Ливана и крестьянами беспристрастно обрисовал в 1860 г. Пужула (*La vérité sur la Syrie*, стр. 58—60). Из его данных видно, что и помещики-марониты были не лучшими господами, чем помещики-друзы; еще резче то же у Базили: *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 268.

[119] См. письмо архим. Порфирия 27 авг. 1860 г. (*Материалы*, т. II, стр. 862). Замечательно, что православный архимандрит психологически полуоправдывал озлобление мусульман за консульские вмешательства и ходатайства за христиан.

близительно 6 000 человек с лишним: установлено 6 731. В общем, значит, около 14 731 [120]. Обычно насчитывают жертв больше: до 16 000 [121] и даже много больше: 20 000 душ [122].

Европа вознегодовала от этих ужасов, не одна Франция, но и другие державы. Поручено было Франции отправить к сирийским берегам эскадру и высадить десант в Бейруте.

Турецкое правительство поняло, что дело может кончиться оккупацией Сирии французами. В биографии Хассуна нам пришлось отметить, что поспешно был отряжен из Стамбула в Дамаск Фуад-паша для скорейшей казни некоторого числа виновных, и его сопровождал секретарь христианин Хассун. Фуад-паша, ради успокоения европейского общественного мнения, повесил и расстрелял около полуторы сотни дамасских мусульман (в возмездие за умерщвление 5 000—8 000 тамошних христиан) и самого генерал-губернатора в закрытом заседании суда осудил на смерть. Возмездие было явно слабым. А насчет тайной казни турецкого генерал-губернатора немедленно распространились слухи, что он на деле пощажен и отправлен в безопасное убежище, в священную Мекку, куда нет доступа христианам; такого мнения были и некоторые дипломатические представители, нарочно присланные быть свидетелями действий французской армии в Бейруте [123]. На Ливане у Бейрута тот же Фуад-паша прямо помешал хитростью французскому войску захватить в плен скопище друзов-головорезов: находившаяся под его начальством турецкая колонна, благожелательно переночевавши вместе с убийцами в одном лагере, затем пропустила своих кровавых гостей выйти из Ливана и удалиться в недоступный Хауран [124].

---

[120] Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*, стр. 145—146. Автор сопровождал французскую армию и объехал все места резни, собирая сведения.

[121] Английский комитет помощи жертвам называл в своем циркуляре круглую цифру убитых христиан: 16 000 (и 70 000 вдов и сирот). Циркулярное это воззвание перепечатано по-французски в дневнике: Lonet, *Expédition de Syrie*, стр. 326—327.

[122] 20 000 жертв названо, например, у православного араба Жузе в лекции *Положение христиан* (стр. 11, отт. из «Православного Собеседника»). Но статистические таблицы у Пужула, составленные немедленно после кровавых событий, представляются более правильными.

[123] См. в дневнике архим. Порфирия Успенского под 12 декабря 1860 г.: *Книга бытия моего*, т. VII, стр. 296. От уцелевших жителей Дамаска расследователь Б. Пужула тоже слышал сомнение насчет казни генерал-губернатора Ахмеда-паши (Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*, стр. 407); сам Пужула, впрочем, выставляет соображение, что казнь Ахмеда-паши, который мог бы с документами в руках разоблачить стамбульскую власть, давшую ему формальное приказание устроить поголовную резню христиан, была выгодна для Фуада-паши.

[124] См. в дневнике архим. Порфирия, со слов очевидца: *Книга бытия моего*, т. VII, стр. 294—295. С большою подробностью все освещено в вышеназванной книге Пужула. Рецензия по-русски — в «Светоче», 1861, № 5, стр. 21—28; но и до выхода корреспонденций Пужула в свет отдельною книгою они по мере печатания в французских газетах 1860 г. перепечатывались тогда в русских газетах и журналах.

Естественно, что половинчатые и лукавые меры Фуада-паши не могли удовлетворить Европу. Во всяком случае меньше всего они могли успокоить Францию, горячо принявшую к сердцу интересы маронитов Ливана. После менее чем годичного пребывания в Бейруте, переполненном христианами-беженцами, французское войско отплыло; но в Константинополе комиссией европейских дипломатов, несмотря на противодействие Англии, взявшей друзов под свое покровительство и защищавшей административные права турецкой власти, выработана была автономия для Ливана, которая, наконец, была оформлена в виде Органического статута (Règlement organique) 1864 г. Статут, во-первых, отменял право ливанских помещиков на барщинный труд крестьян; во-вторых, главное, статут поставил ливанскую область под управление христианского паши, избираемого Портою не иначе, как по соглашению с державами, из числа христиан не Ливана, а иных (армян, итальянцев и пр.), и совершенно не подчиненного турецким генерал-губернаторам Бейрута и Дамаска. Органический статут возвратил Ливану спокойствие и дал благоприятные условия для развития как экономического, так и духовного[125].

Обязанность следить за соблюдением строжайшей законности на Ливане возложена была на генеральных консулов Бейрута. Главная забота легла, понятно, на генеральное консульство Франции. Консулам пришлось сильно расширить поле своей деятельности помимо Ливана в самом Бейруте, куда, под надежную охрану консулов, устремились массы уцелевших христиан из Дамаска и из других сирийских городов и уж не пожелали вернуться в родные места, сразу же давши большой прирост населения Бейруту. Крупные капиталовложения, которые интенсивно начала после 1860 г. производить здесь Франция, содействовали дальнейшему постоянному приливу в Бейрут нового и нового населения. Если за восемь лет до ливанской резни число жителей Бейрута не превышало 30 000, то через каких-нибудь четверть столетия или лет через тридцать после 1860 г. всех жителей в Бейруте насчитывалось уже 120 000[126], а то и больше[127]. Новых домов ежегодно прибавлялось средним числом по 200[128].

[125] Показательно в этом отношении и быстрое увеличение населения на Ливане. Через лет тридцать после резни плотность ливанского населения определялась 65 жителей на 1 *кв км*, тогда же в дамасском вилайете на один квадратный километр приходилось только 9 человек населения.

[126] См.: Кюине, *Берутский вилает*, стр. 51. Среди этих 120 000 показана цифра мусульман только 36 000, да евреев 2 500, а остальные 81 500 — все христиане. Из них 35 000 православных, 28 000 маронитов, 9000 униатов, 2 100 протестантов; иностранцев 4 320. Церквей все же было только 38, тогда как мечетей (на 36 000 мусульман) оказывалось непропорционально много: 23.

[127] По данным, которые я собрал в 1890-х годах в консульствах, Бейрут имел 130 000 жителей, а не 120 000.

[128] Кюине, *Берутский вилает*, стр. 51.

Капиталовложения, которыми французы после 1860 г. опутывали Бейрут и которые содействовали и благоустройству города и все большему и большему развитию его экономической жизни и все большему и большему его офранцуживанию, были направлены в разнообразные предприятия. Так, прежняя донельзя запущенная дорога от Бейрута до Дамаска, по которой, как писал фон Кремер в 1850 г., можно было ездить только на местных лошадях, умевших цепко карабкаться по-кошачьи, заменена была к 1863 г. на деньги французской компании прекрасным шоссе (route carrossable), а в начале 1890-х годов проведена была тут[129] линия железнодорожная. Автономный Ливан подражал этому примеру, и вместо своих прежних тропинчатых «лестниц на небо», как их называл архимандрит Порфирий в 1840-х годах, Ливан обзавелся превосходными шоссейными путями по всей своей территории (заметим, что железная дорога от порта Яффы до Иерусалима, 1892 г.,— тоже детище французского капитала). Сверх строительства дорожного французские концессионеры положили начало и снабжению Бейрута хорошею питьевою водой посредством водопроводов из горных рек Бейрутинки и Собачьей (Ликос); прежняя питьевая вода из колодцев, искони давших городу его имя, была забыта[130]; водопровод закончен в 1876 г. Через несколько лет (1882) французы занялись образцовым, можно сказать, прямо роскошным оборудованием бейрутского порта, очистили его от накопившихся заносов, устроили широкую плотину, несколько молов, просторные набережные. Они же соорудили здание таможни у порта; они построили возле таможни маяк с красным огнем, а другой с белым огнем, у Рас-Бейрута (видный на 16 миль). Число пароходов, посещающих порт Бейрута, к 1890-м годам определялось средней ежегодной цифрой 629[131]. Французской компанией устроен был и газовый завод для освещения бейрутских улиц (1888); завод занялся также выделкой искусственного льда вместо того спрессованного снега, который прежде привозили погонщики ослов со снежной вершины Саннина на спинах ослов, закутывая свой груз в войлок. Новых французских фирм основалось в Бейруте после 1860 г. много;

---

[129] На капиталы «Société des Batignolles».

[130] По-финикийски «бер» (араб. «би'р») значит «колодезь»; «берот» — «колодцы». Вода их невкусная. Мне пришлось долгонько жить в усадьбе Традов (в квартале Рмейле), где существовал такой колодезь. Все обитатели усадьбы ходили за водою в соседний, находящийся на перекрестке («'анд иль-ляфте») водопровод-хавуз, а своею колодезною водою пользовались только для промывки каменных полов в доме да для вечерней поливки сада.

[131] Хотя число пароходных посещений не может служить указанием на размеры ввозимых и вывозимых товаров, все же следует отметить, что среди пароходов цифра французских (82) не являлась, однако, в 1890-х годах самой крупной в сравнении с другими иностранными: английских 146, хедивских 106, австрийских 109, русских 50 (см.: Кюине, *Берутский вилает*, стр. 61).

связаны они были преимущественно с Марселем[132]. Французы же заполнили собою и все управление бейрутской филии Оттоманского государственного банка, которая заведена была здесь ими на французские капиталы еще до резни 1860 г.

Наряду с таким чисто коммерческим французским капиталовложением мы после 1860 г. видим в Бейруте рост новых больниц, содержимых на французские средства, и новую французскую школьную сеть, протягивающую свои нити от Бейрута, как от центра, по Ливану и по прочей Сирии. Для авторитетности французского влияния в Бейруте 1860-х годов недоставало, однако, французского высшего учебного заведения, французского университета, тогда как, знаем, протестантская пропаганда американских миссионеров именно после поворотных событий 1860 г. подняла свою протестантскую среднюю школу до университетского типа (1866). Не могли уж французские дипломатические представители относиться теперь без усиленного опасения к тому факту, что созданный на бейрутском мысе (Рас-Бейрут) импозантный университетский городок американцев являлся чрезвычайно опасным показателем англо-американского высшего культурного превосходства в офранцуживаемом Бейруте. В этой беседе незаменимыми политическими пособниками вольнодумной и неверующей Франции оказались ее правоверные католические сыны — отцы-иезуиты, до тех пор подвизавшиеся в горах Ливана. Именно они, reverendissimi patres Societatis Jesu, взяли на себя нужную дипломатам задачу не только подорвать, насколько можно, культурное превосходство американцев с их Syrian Protestant College, но и довершить офранцуживание Бейрута.

В 1870 г. иезуиты начали издавать в Бейруте арабскую газету «Ал-Башир» — «Благовеститель». В городе уже давненько, с конца 1850-х годов, издавалась если не совсем правительственная, то правительственно-послушная газета на арабском языке[133], но турецкие власти в редакторы ее пропустили православного араба, беспристрастного ко всем религиям, а не специально католического приверженца; чтобы не бояться за свое существование, эта газета православного редактора должна была освещать все события в тонах, угодных стамбульскому пра-

[132] Цифра торговых оборотов Бейрута определялась к началу 1890-х годов в 45 млн. франков по вывозу и около 43 млн. по ввозу, так что вывозная торговля (сырьем) стояла выше ввозной. По наглядной таблице товаров у Кюине (*Берутский вилает*, стр. 62—65) видно, что главным контрагентом была все же Франция, несмотря на меньшее число пароходов ее. В других сирийских портах перевес вывоза над ввозом был еще сильнее. Так, в Триполи в начале 1890-х годов ввоз оценивался в неполных 12 млн. франков, а вывоз в 18½ млн. В Лаодикии ценность ввоза — только 1½ млн. франков, а вывоза — почти 8 млн. (там же, стр. 47).

[133] Название той (уже упоминавшейся у нас) газеты «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий». На очень небезынтересном ее содержании мы в своем месте остановимся с подробностью. Деньги на издание дал многократно упоминавшийся Михаил Мдаввар.

вительству. Иезуитский «Ал-Башир» мог давать о Европе более близкие информации, чем официозно настроенный орган, и заполучить больше читателей. Далее настоятельно потребовалось перенести в Бейрут иезуитское училище из ливанского Газира. В 1871 г. приступили к постройке огромного здания в Бейруте, и в 1874 г. открыто было преподавание; в 1881 г. сверх средне-учебной духовной семинарии и светского коллежа создан был католический университет, университет св. Иосифа, сперва с богословско-философским факультетом, вскоре (1883) — с медицинским, который и должен был по возможности затмить медицинский факультет американского университета. Попозже был учрежден в иезуитском университете св. Иосифа и востоковедный факультет[134], а еще позднее, незадолго уж до мировой войны — факультеты юридический и инженерный[135]. Прежде украшением Бейрута считались богадельни и школа французских сестер милосердия. Сооруженное в 1875 г. отцами-иезуитами университетское здание явилось, да и является вплоть до наших дней, самым эффектным и самым красивым в Бейруте, в высшей части города, довольно далеко от берега, но с фасадами, обращенными в сторону моря и прекрасно видными с моря. Состоит это иезуитское сооружение из нескольких корпусов, и затейливый общий вид его скорее напоминает собою красивый замок с изящными башенками на зубчатых стенах, чем обычный католический монастырь, хотя как раз средний фронтон занят художественно отделанною церковью. Церковь мавританско-византийского стиля, и ее внутри поддерживают полтораста мраморных колонн[136]. Кельи отцов-иезуитов и братии (pères et frères) заняли в зданиях сравнительно мало места; помещения отведены были главным образом под аудитории, лаборатории, кабинеты, библиотеку, типографию с подсобными учреждениями и пр. Библиотека иезуитского университета собрала в себе необходимую научную литературу, особенно полную в востоковедном отделе, с богатым рукописным книгохранилищем (свыше 3000 манускриптов), которое с честью может состязаться с европейскими книгохранилищами этого рода. Типография при университете L'Imprimerie Catholique, остается до наших дней первоклассной и замечательной. До того времени среди двух десятков арабских типографий, какими обладал Бейрут, стояла выше всех типография американской миссии, с

---

[134] Восточный факультет — дело 1902 г. Чрезвычайно подробные сведения о нем — в командировочном отчете И. Ю. Крачковского *Восточный факультет в Бейруте.*

[135] И юридический, и инженерный факультеты основаны по инициативе лионского университета и лионской торговой палаты в 1913 г.

[136] Общий вид ун-та св. Иосифа дан на снимке в <кн.> Кримського — Боголюбського, *До історії,* стр. 3. На стр. 4 снимок — помещение медицинского факультета, который, разросшись в лабораториях и клиниках, был в 1912 г. перенесен в отдельно для него выстроенное большое здание, на Дамасскую дорогу к «Сосновому лесу».

перворазрядным оборудованием, с словолитнею, литографиею и прочими заведениями. Иезуитская Imprimerie Catholique превзошла американскую и своими размерами, и размахом дела, и всесторонним оборудованием по последнему слову европейской техники. Для арабского набора отлиты были разнообразные шрифты с соблюдением тонкого изящества и четкости, а понемногу отлиты были также почти все ближневосточные: еврейские, сирийские, коптские, абиссинские, не говоря уже о шрифтах греческих и европейских. В начале 1890-х годов статистический описатель Сирии смел со спокойной совестью в своей книге написать: «Бейрутскую иезуитскую типографию можно признать первою в мире для печатания на арабском языке»[137]. Что касается состава профессоров университета св. Иосифа, то часть, для специально арабских дисциплин, были природные арабы (выдающимися оказались месопотамец о. Луис Шейхо и о. Салханий), наряду с которыми по знанию классического арабского языка мог быть поставлен и такой замечательный арабист, как о. Ламменс, бельгиец. Другие профессоры были преимущественно французы и повели преподавание на французском языке; иногда, впрочем, и они не совсем были чужды знанию арабской среды и арабского языка, живши прежде во французской колонии Алжире.

Если в начале 1850-х годов арабисты археолог де Соси и фон Кремер, а в конце 1850-х годов арабист Рено могли указать, что арабы — воспитанники лазаристского коллегиума в Айнтуре, потом и иезуитского в Газире, не уступали по своему образованию воспитанникам парижских среднеучебных заведений, то все же, покамест, это были избранные единицы, допустим, избранные десятки, сирийских арабов. Православный араб Г. А. Муркос, когда около 1880 г. писал о научно-литературном возрождении Сирии, видел источник этого возрождения исключительно в деятельности бейрутских американцев — фан Дейка, Эли Смита и др. Иезуитско-французский университет св. Иосифа в течение 1880-х годов изменил положение дел. Французское университетское образование сделалось достоянием не спорадических единиц или десятков, а сотен, и американцы перестали быть монополистами на высшее образование арабов. Плата за обучение в французском иезуитском университете составляла в год 600 франков, а в американском она была более дешевая,— и несмотря на это, в начале 1890-х годов французский университет имел 442 слушателя[138], а американский — только 350[139].

---

[137] Кюине, *Берутский вилает*, стр. 54. Кстати сказать, чтобы избавить арабов от необходимости пользоваться Библиею в переводе американских миссионеров, иезуиты сделали новый арабский перевод, проверенный, и выпустили его из своей «Католической типографии» в чрезвычайно изящном издании (1-е изд. 1879, 5-е изд. 1890).

[138] При 39 профессорах.

[139] Кюине, *Берутский вилает*, стр. 56 и 57.

Успешно провели соперничество с американскими школами в 1870—1880 гг. также средние и низшие школы французов-католиков Бейрута (иезуитов, капуцинов, sœurs de charité и сродные с ними): в начале 1890-х годов французско-католические такие школы имели по приблизительному подсчету 3037 учащихся, а соответственные протестантские — только 1770[140]. Когда пишущий эти строки должен был в середине 1890-х годов прожить два года в Бейруте для арабской практики в такой семье, где все говорили б только по-арабски и никто в семье не знал бы французского языка, то отыскать такую семью оказалось не совсем легкой задачей. Пришлось поселиться среди бедняков, да и то не исконных бейрутинцев, а приезжих дамасских православных[141].

Для изучения классического арабского языка и для обнародования памятников классической арабской литературы в своей типографии бейрутские иезуиты с 1880-х годов потрудились изрядно. Перечень их изданий занял бы тут слишком много места; иезуитские заслуги перед арабистикой уж и в 1890-х годах получили высокую оценку в европейской ориенталистике. Трудно понимаемые классики издавались и издаются научно, без прюдно-цензурных моральных урезок; но то, что могло послужить для широкого чтения, для молодежи в частности, печаталось в подобающей переделке, о чем и в предисловиях делались оговорки. Превосходный «Арабо-французский словарь» о. Бело, самый удобный из подручных существующих (1-е изд. 1883, а после того много переизданий), определенно предупреждает читателя, что «желание принести пользу студентам, устраняя, однако, от их сердец малейший камень преткновения, заставило составителя исключить из этого словаря все грязные выражения, столь обильные в арабском языке и в большинстве словарей этого языка». Знаменитый сборник сказок «1001 ночь», получивший благодаря специалистам-рассказчикам кофеен крайне непристойные наращения, подвергся в редакции о. Салхания

[140] В православных школах Бейрута училось тогда около 1300 учеников и учениц; специально русских школ, для девочек, было в Бейруте четыре, низших, с 592 ученицами. В мусульманских школах состояло 2700 учеников, но большей частью преподавание в них было средневековое, мечетное. Цифровую детальную таблицу см. у Кюине: *Берутский вилает,* стр. 55; о характере мусульманских школ: стр. 20 и 56.

[141] Характерно, что когда я, в первый раз, внес хозяевам свою месячную плату, то они, родители, буквально оторвали у себя кусок ото рта и обрекли себя на сухоядение, а с полученными от меня деньгами немедленно отправились в город и купили двум своим мальчикам европейские костюмчики для замены тех азиатских халатиков («гумбаз»), которые были надеты на детях до этого времени. Родительское самолюбие требовало, чтобы их дети, как и иные, были похожи на европейцев. Оба православных мальчика учились у иезуитов, но не в средней школе, а в низшей, с преподаванием на арабском языке, еще не на французском; но уже они знали несколько обиходных фраз вежливости: bon jour! bon soir! comment vous portez-vous? — и охотно щеголяли ими.

такому очищению от скабрезностей, «чтобы его можно было держать в приличных домах» и, понятно, чтобы его могла свободно читать школьная молодежь Сирии, как читает молодежь Европы[142]. В типографском отношении это пятитомное арабское издание «1001 ночи» (Бейрут, 1888—1890) превосходно; в предисловии, на арабском же языке, о. Салханий добросовестно предупреждает о сделанной им очистке сказок от накопившейся порнографической грязи[143]. Среди дюжины книжных магазинов, или лавок, Бейрута в 1890-х годах книжный склад изданий L'Imprimerie Catholique явился самым импозантным[144].

В средних школах и в университете иезуитов давалось, разумеется, знакомство с французской литературой. Но предметом школьного преподавания была литература, признанная за классическую, представленная Корнелем, Расином, Мольером, Буало, Лафонтеном, Фенелоном и т. п. старинными писателями, а из авторов XIX в. иезуиты ознакамливали своих учеников с такими, как Шатобриан или Ламартин; для детского чтения рекомендовались, впрочем, и такие совсем новые писатели, как Жюль Верн с его научно-фантастическими путешествиями и приключениями («Пять недель на воздушном шаре» Жюля Верна вышли из «Католической типографии» даже в арабском переводе в качестве рекомендуемого чтения для арабского юношества; 2-е изд. 1884 г.). Однако превосходное знание французского языка, усваиваемое в иезуитских школах, предоставляло их питомцам полную возможность читать и тех французских писателей, которые у отцов-иезуитов находились в index'е запрещенных. Какой-нибудь православный юноша, да и не только православный, терпеливо наслушавшись иезуитских наставлений и в их школе и в их церкви (посещение католической мессы обязательно и для учащихся некатоликов), у себя дома преспокойно читал и разоблачителя иезуитов Паскаля, и отвратительного для католиков насмешливого Вольтера, как лучшего представителя французской литературы XVIII в. с его «Кандидом» и т. п. повестями. Из писателей XIX в. увлекал офранцуженных арабов — питомцев иезуитского коллежа или университета не только мало рекомендуемый их наставниками Дюма с его захватывающими псевдоисторическими романами, но и совершенно ненавистный для иезуитов Виктор Гюго. *Le roi s'amuse* — «Король забавляется» Гюго, которую мы больше знаем по оперной переделке («Риголетто» Верди)[145], не

[142] Американец Э. фан Дейк, сын известного К. фан Дейка, иронически назвал подобные очищенные издания предназначенными для «ал-банат ал-'аффа», т. е. «непорочных девиц» (см. его библиографию печатных арабских книг: *Иктифа'*, стр. 291).

[143] Русский перевод этого предисловия (ценного и для выяснения истории «1001 ночи») см. в «Юбилейном сборнике в честь В. Ф. Миллера», стр. 225—231, с моими примечаниями.

[144] Ср. у Кюнне: *Берутский вилает*, стр. 52.

[145] Король Франциск I заменен в опере герцогом Мантуанским, а шут Трибуле — шутом Риголетто.

перестает до наших дней пользоваться у сирийских читателей огромной популярностью в ее подлиннике, и глубокое впечатление производит на них также защитительная речь автора на судебном процессе по поводу этой драмы, всегда помещаемая в предисловии к ней. И разоблачающий иезуитские козни Эжен Сю нашел для себя среди офранцуженных сирийцев круг самых усердных читателей и почитателей, по крайней мере своим романом *Le juif errant* — «Агасфер» (1845), из которого читатели могли, во-первых, познакомиться с неприятными для иезуитов социалистическими идеями Фурье [146], а во-вторых — ясно прониклись основной идеей Эжена Сю — объяснять чуть не все бедствия нового человечества тлетворным влиянием иезуитов. «Идея эта,— говорит один из историков французской литературы,— проведена у Сю так искусно, что роман *Le juif errant* нанес братству Иисуса, пожалуй, не меньше вреда, нежели вся деятельность Вольтера и энциклопедистов; знаменитый монолог генерала ордена о размерах его власти врезался у всех в память» [147]. На основании непосредственных бесед с арабскими читателями мы можем, однако, сказать, что самое сильное впечатление на арабов Бейрута, поневоле вечно имеющих дело с иезуитами, производит не монолог, а мастерски развернутая длинная картина бессердечных гнусностей и интриганских преступлений, которые совершает в романе иезуитский орден для достижения своих хищных и властолюбивых целей, бессовестно именуемых «ad majorem Dei gloriam». Роман *Le juif errant* много содействовал в 1880-х годах тому, что молодые арабы, получая через бейрутских иезуитов свое очень недурное французское образование, в то же время проникались глубоким презрением к своим наставникам, «жазуитам» [148]. В конце 1880-х годов для того, чтобы этим романом Сю могли насладиться даже незнающие французского языка, он был переведен одним из молодых бейрутских литераторов на арабский язык [149], под заглавием «ал-Йахуди ат-та'их». Год издания на обложке не отмечен [150], но нетрудно установить с приблизительною точностью, что этот перевод романа Сю вышел в свет между 1888—1890 гг.[151].

---

[146] В «Агасфере» один из персонажей, фабрикант, делает рабочих совладетелями фабрики и соучастниками прибыли.

[147] Кирпичников, *Очерк истории литературы,* стр. 835.

[148] Иезуиты по-арабски должны именоваться «йасу'иййа», т. е. «братство Иисуса». Но когда арабы хотят обозвать их пренебрежительно, они издевательски называют их не «йасу'иййа», а «жазуит» (из франц. «jésuites»). Слово считается оскорбительным.

[149] Переводчик — Наджиб Ибрахим Трад (1859—1911). О нем как литераторе дает подробные сведения Тарразий (*Сихафа,* II, 184—188). Зейдан (*Та'рих адаб,* IV, 252) отсылает читателя к Тарразию.

[150] И Тарразий не отмечает года. А библиография Ю. Саркиса совсем пропускает существование арабского перевода «Ал-Йахуди ат-та'их».

[151] В начале 1890-х годов арабский «Ал-Йахуди ат-та'их» был уже общеизвестен в Бейруте среди самых широких кругов арабской молодежи, воспитывавшейся у отцов-иезуитов, а упоминание в конце книги (т. II, стр. 723) о

Место печатания тоже не отмечено; но шрифт книги определенно показывает, что она была напечатана в бейрутской типографии американских протестантов, которые, как видим, очень гостеприимно предоставили этому антииезуитскому роману свою наборную и свои печатные машины.

Но если иезуитам не всегда удавалось удерживать в своих питомцах желательное почтение к ним самим, наставникам, то вполне достигалась главная политическая цель иезуитских школ, побуждавшая дипломатических французских представителей в Бейруте не только оказывать школам покровительство, но и материально поддерживать их: достигалась беспримерная идеализация французской нации. Один из талантливейших арабских писателей XX в. ливанский маронит Рейханий, который впоследствии попал в Америку и научился относиться к своим детским впечатлениям критически, с иронией характеризовал ливанскую школу конца 1880-х годов. «Французская нация,— писал он,— это павлин с блестящими перьями, и ее школы распускали свой павлиний хвост по всему Ливану, прививая нам мысль, что Франция — величайшая нация на земле, благороднейшая нация, самая богатая нация, самая просвещенная нация, что она — полюс цивилизации, столица света и красоты»[152]. Однако этот самый Рейханий, сумевший различить павлиньи перья Франции, остался верен ее культуре и тогда, когда поселился в Америке, и ему принадлежат слова: «Сердце мое в Париже, тело — в Нью-Йорке». Для большинства ж арабской молодежи иезуитских школ французская нация навеки, без оговорок, оставалась первая во вселенной.

Каковы бы ни были изъяны и отрицательные стороны в просветительной деятельности как американских миссионеров-протестантов, так и французско-католических миссионеров-иезуитов, остается факт фактом, что именно они сделали Бейрут наиболее просвещенным городом Сирии, или, как выразился один немецкий географ Турции уже в XX в.,— «мозгом Сирии»; он прибавил: «Нигде в Турции число неграмотных не является таким малым, как в этом городе»[153]. Остается факт фактом, что именно эти миссионеры, состязаясь друг с другом, успели к 1880—1890-м годам создать в Сирии уже широкие кадры людей, европейски образованных и способных влить новые силы в возрождающуюся новоарабскую литературу.

Со стороны других европейских народов тоже шли европеизаторские веяния в Сирию, однако значительно меньше. Немец-

---

турецком переводе этого романа 1304/1887 г. свидетельствует, что арабский перевод вышел в свет после 1887 г.

[152] Это писал Рейханий в предисловии к своей послевоенной книге «Цари арабов» <*Мулук ал-'араб*>, 1924.

[153] Banse, *Die Türkei*, стр. 346.

кое влияние, хотя и началось рано, оказалось для арабов совсем слабым. Несколько более значительным сумело показать себя сирийским арабам влияние православно-русское, но оно — самое позднее, и к тому же наименее был затронут русским влиянием как раз Бейрут.

V

Незначительное содействие немцев европеизации Сирии в XIX в.

Мы подчеркнули уже факт, что немецкое просветительное влияние, которому так много обязаны славянские народы, крайне мало участвовало в культурном возрождении Сирии. Внимание немцев направлялось, впрочем, не столько на всю Сирию, сколько на «святую землю», не столько на обращение арабов в евангелическую (лютеранскую) веру, сколько на колонизацию «святой земли» немцами.

Пруссия учредила епископскую кафедру в Иерусалиме в 1841 г. Значение ее поднялось к 1860—1870 гг., когда из Германии, преимущественно из Вюртемберга, потянулась в Палестину религиозно экзальтированная эмиграция под средневековым названием «общины храмовников» (Tempelgemeinde), которая основала свои колонии в Иерусалиме, Сароне, Яффе, Хайфе. В 1875 г. число «храмовников» вместе с детьми насчитывалось до 750 человек [154]. Не на обращение арабов направлена была их деятельность, а на обработку земли (вино, вырабатываемое хайфинскими немецкими колонистами, вывозится и в Европу), и две немецкие школы в Хайфе должны были обслуживать прежде всего свое же немецкое поколение. Арабских детей они, впрочем, тоже стали обучать; однако приток арабских учеников в немецкие школы никогда не был крупным ввиду крайне малой практической (служебно-коммерческой) пригодности немецкого языка в Палестине и Сирии.

В Бейруте основан был институт прусских диаконисс-иоанниток с больницею (на сто кроватей) и со школою для девочек. Поместилось это немецкое учреждение в недурном месте — близко к старому городскому центру Бейрута, с западной стороны, на так наз. Еврейской улице (харат ал-йахуд), довольно близко к морю; тут же по соседству, совсем над морем — Hotel Allemand (не прусский, однако, а австрийский), одна из симпатичнейших гостиниц Бейрута по своей Gemüthlichkeit. Без преувеличений можно сказать, что отель всегда был много популярнее, чем недалекая от него прусская школа для девочек («ал-мадраса л-брусийаниййа ли л-банат»), хотя в первой половине 1890-х годов в ней обучалось 245 учениц [155]. Более ценит-

[154] Hoffmann, *Occident und Orient*.
[155] Кюине, *Берутский вилает*, стр. 55.

ся не школа, а больница прусских диаконисс, и, по-видимому, скорее всего из-за ее заслуг. Немец А. фон Кремер в 1872 г. счел возможным сказать, что ему «приходилось слышать об институте прусских диаконисс много хорошего»[156].

Встретить араба-сирийца, знакомого с немецким языком,— это большая редкость. С немецкой литературой знакомство не идет далее того, что можно найти во французских переводах. Оптимистическая надежда, высказанная знаменитым арабистом Флейшером в 1880 г., что возрождающиеся арабы «должны же будут, наконец, изучить язык Гёте и Бисмарка», так и не сбылась[157].

Состязаться с французским и английским языком в Сирии и Палестине оказался способен только русский.

VI

Русское просветительное влияние на Сирию с Палестиной в XIX в.

Откомандирование архим. Порфирия Успенского в 1843 г. от петербургского министерства иностранных дел и синода для устройства «соглядатайской» русской духовной миссии в Иерусалиме как дополнения к российскому генеральному консульству в Бейруте. Картины жалкого состояния православных школ в митрополичьих епархиях Сирии и Палестины начала 1840-х годов, содержавшихся при помощи русских денег. Участие архим. Порфирия в заведении новых школ, однако, при крайне элементарной программе с его стороны. Устроенные с русской помощью православные арабские типографии в Бейруте (1842) и в Иерусалиме (1852); чисто церковная, и то скудная, их печатная нагрузка. Отрицательное отношение Порфирия к попыткам бейрутских православных арабов просветить себя пошире, не хуже протестантов. Побывавшие в России православные арабы даже времен Николая I и, подавно, Александра II приносят из нее в Сирию известную российскую культурность. Создание Палестинского общества в 1882 г. и введение целой сети русско-палестинских школ; мужская учительская семинария в Назарете и женская в Бейтжале у Вифлеема. Благотворное влияние присланных

---

[156] В статье, присланной в географический журнал «Ausland»: 1872, № 7, стр. 150—151.

[157] См. рецензию Флейшера на первые три тома арабской энциклопедии, начавшей выходить в Бейруте: ZDMG, Bd 34, стр. 579. Но и тридцать пять лет спустя Зейдан (*Та'рих адаб,* IV, стр. 252) отмечал в качестве незаурядной черты, что Наджиб Трад (переводчик *Le juif errant* Э. Сю) «изучил много языков, и в их числе — немецкий».

из России просвещенных и гуманных русских учителей и учительниц. Обычай Палестинского общества систематически командировать арабское юношество для получения высшего образования в самой России. Ощутительные признаки довольно широкого ознакомления сирийских арабов с русской литературой в 1890—1900-х годах. Важное в культурном отношении свержение двухсотлетнего греческого церковного ига над православными арабами Сирии (1898)

Русское культурное влияние ощутительно сказалось в среде православных арабов, собственно, лишь к концу XIX или уже в начале XX в. Однако начатки его, довольно незавидные и неуклюжие, восходят к тому же времени, когда обнаружилось пришлое миссионерское влияние прочих европейцев, т. е. к концу 1830-х и началу 1840-х годов.

Православные церкви Сирии с Палестиною, привыкнувши и прежде получать даяния благие от России, в эти годы стали усиленно обращаться к русскому правительству и «святейшему» синоду с жалобами на свое тяжелое состояние и с просьбами о поддержке, молили «с воздыханиями и биением в перси», по выражению наблюдателя[158]. Генеральный консул России в Бейруте (в Иерусалиме еще не было тогда российского консульства) К. М. Базили, прибывший в конце 1830-х годов, усиленно поддерживал сиро-палестинские обращения к России. В 1843 г. министерство иностранных дел в соглашении с синодом отправило в «святую землю» ученого архимандрита Порфирия Успенского для неофициального, скрытого от турецких властей обследования христианских церквей как патриархии Иерусалимской, так и Антиохийской (с городами Дамаском, Бейрутом, Триполи). Порфирий должен был, перед турками да и перед инославными миссионерами, внешне показывать себя обыкновенным русским паломником (чему, впрочем, никто не поверил). Не таясь он имел право производить ученые работы в архивах монастырей, проверять топографию исторически памятных местностей, но тайная служебная его обязанность заключалась как раз в том, чтобы быть «соглядатаем». Этот эпитет «соглядатай Востока» так навеки за Порфирием и остался. Вскоре к архимандриту было добавлено несколько помощников, и таким образом оказалось положено первоначало русской духовной миссии в Иерусалиме. Она действовала в теснейшем единении с политическим генеральным российским консульством в Бейруте, куда архимандрит и ездил по своим делам частенько, а консул К. М. Базили тоже частенько приезжал в Иерусалим; консул и архимандрит в своей переписке употребляли интимное обраще-

[158] Порфирий Успенский, донесение обер-прокурору 1847: *Материалы*, т. I, стр. 181.

ние «друже!» Для характеристики консула Базили можно заметить, что на приезжавших ученых путешественников-французов он производил впечатление очень образованного и умного человека, который готов был приезжему французу оказать всякое содействие в его научных замыслах, с очаровательностью (avec une affectueuse coquetterie) умел развернуть перед европейским собеседником все запасы своего тонкого ума (les ressources de son esprit) и в то же время вел упорные интриги против всякой инославной политики в Сирии: «Это наш враг,— характеризовал его один из французов в 1846 г.,— наш враг, в совершенстве скрывающий свои рысьи когти под мощной перчаткой»[159].

На редкость низкое культурное состояние православных арабов под иерархией жадного и развратного греческого высшего духовенства Порфирий нашел ужасным и, не обинуясь, высказывал это и в своих официальных донесениях, с 1843 г., а особенно ужасался в подробном своем дневнике и в частных письмах[160]. Сравнительно лучше стояло дело в патриархии Антиохийской, в которой сверх патриарха-грека и нескольких митрополитов-греков (Дамаск и Бейрут были в их руках) имелось также несколько иерархов-арабов. Эти как-никак чувствовали свою национальную связь с паствою и тщились нечто делать для ее просвещения, оказывая давление (вместе с русским консулом Бейрута) на дамасского патриарха-грека и прочих иерархов-греков. Да и монастыри с арабской братией не были в этой патриархии уничтожены. В Иерусалиме ж, как известно, греческое «братство святого гроба» строго блюло свое вековое правило, чтобы ни один араб не попал в палестинские монастыри хотя бы послушником и чтобы, таким образом, отрезан был православным арабам Палестины всякий путь к архипастырским должностям в родной стране. Низшее, белое духовенство деревень и сел Палестины, по национальности арабское, коснело в невежестве: владыкам-грекам не было охоты просвещать арабов. Впрочем, по замечанию Порфирия[161], и сами «туземцы издавна не имеют любви и доверия к своим владыкам-иноплеменникам... и поручают детей своих лучше англичанам, нежели своим архипастырям».

В патриархии более благополучной по просвещению православных арабов, т. е. в Антиохийской, архимандрит Порфирий нашел лишь три православные школы, сколько-нибудь заслу-

---

[159] Marmier, *Du Rhin au Nil,* t. 2, стр. 120—121.

[160] Дневники Порфирия, не раз уже нами цитированные, изданы были под заглавием «Книга бытия моего» после смерти автора в восьми томах (СПб., 1894 и сл.; изд. Академии Наук и Палестинского общества). Докладные записки, отчеты и письма вошли в состав *Материалов для биографии еп. Порфирия Успенского,* недопечатанных; напечатано было только два первых колоссальных тома (СПб., 1910), которые, впрочем, вполне охватили собою пребывание Порфирия на Востоке (т. е. до 1860 г.).

[161] *Материалы,* т. I, стр. 364 (письмо к послу, 1852).

живавшие внимания, и то лишь школы начальные: в Дамаске, в Бейруте, в Триполи. Созданы они были прямо на деньги, данные из России, или под воздействием России. На учреждение школы в Дамаске, при патриархии, Россия дала средства в 1839 г. В ней было два отделения: одно — для обучения арабской грамоте (чтению и письму), другое — для обучения арабской грамматике. Во втором отделении преподавался также язык турецкий и греческий, но греческому языку, замечает о патриаршей школе Порфирий, мало кто обучается, потому что это знание ровно ни к чему не ведет в Дамаске; на первых порах после учреждения школы дамаскинцы избегали этого ученья, «как чумы». В 1843 г. учеников было в дамасской школе 300[162]. В Бейруте школа, тоже двухклассная, при митрополии, до 1841 г. только прозябала. В 1841 г. ей Россия начала выплачивать ежегодно 286 руб. серебром и заставила соседнюю Иерусалимскую патриархию, живущую доходами с святогробческих имений Российской империи (в Бессарабии и на Кавказе), прислать бейрутской школе единовременное пособие в 20 000 пиастров, т. е. приблизительно полторы тысячи рублей. В 1843 г. учащихся в бейрутской школе было 200. Турецкому языку здесь в Бейруте не обучали; очень нужному французскому — тоже нет; но греческий (абсолютно ненужный) все же преподавался, равно как итальянский, и сверх того преподавались первые элементы географии и арифметики, чего в дамасской школе не было. Впрочем, бейрутский учитель греческого языка все-таки предпочел обучать своих собственных детей не у себя, а в школе протестантских миссионеров, где они могли, конечно, усвоить побольше знаний[163]. В Триполи школа, при митрополии, открылась в 1841 г. Было ли дано и ей денежное пособие из России, того архим. Порфирий не упоминает. Число учеников в Триполи — не более 80. Классов два, один для арабской грамоты, другой для арабской грамматики, а иностранных языков — никаких. «Дети сидят на полу на рогожке, образуя собою букву „П“, а учители [их двое на два класса] на некотором возвышении. Они не щадят жезла»[164].

Порфирий в своем донесении обер-прокурору синода в 1847 г. аттестовал все три эти «лучшие» из православных школ Сирии как явно неудовлетворительные и требующие реформирования. Однако характерно, что изъян их он усматривал не в отсутствии преподавания реальных знаний, а в том, что «во всех этих училищах, к сожалению, не преподается ни закон божий, ни священная история»[165]. Высокоученый архимандрит (а

---

[162] Там же, стр. 189 и 187 (доклад 1847 г.).

[163] Там же, стр. 190. Порфирий наивно негодовал на этого грека «пестрой веры».

[164] Там же, стр. 190—191.

[165] Сверх донесения синоду, 1847 г., см. более раннее письмо к Стурдзе, 1843 г.: *Материалы*, т. II, стр. 103.

он был действительно крупный ученый церковник) старался внушить российскому синоду насчет мер для просвещения Сирии, что надо поддержать имеющиеся училища и открыть новые в таком направлении, «чтобы они были, так сказать, притворами церкви. Ибо без просвещения (разумей: церковного <.— *А. К.*>) духовенство теряет часть благотворного влияния своего на народ; неведущих своей веры граждан и поселян не трудно латинам и протестантам завлекать в свои церкви». По мнению архимандрита, православные школы, если они в Сирии явятся «притворами церкви», в состоянии будут сообщить ученикам такое образование, которое и к чиновничьей карьере откроет доступ. А то ведь «православные, оставаясь без всякого образования, не могут получать должностей писцов, переводчиков, или факторов (комиссионеров <.— *А. К.*>) при консульствах и при турецких пашах и судах: эти места занимаются или униатами, или маронитами, которые, естественно, поддерживают своих единоверцев, когда нужно» [166].

В Иерусалиме, где «соглядатай Востока» с 1843-го года жил в постоянном общении с «его блаженством» патриархом-святогробцем (имевшим, кстати сказать, двух жен, которые и детей рожали «его блаженству»), он от патриарха упорно добивался основания хотя бы одной православной школы для арабского юношества Палестины в духе своей, очень непритязательной школьной программы «притвора церкви». Типично, что когда один из святогробцев в 1844 г. поставил на вид недавно приехавшему из России архимандриту необходимость в случае учреждения школы иметь в ней преподавателей европейских языков — французского и итальянского, то русак-архимандрит даже возмутился внутренне: «Мне смешно стало. Я замолчал на минуту и подумал: „Вот люди! диких ребятишек Пецаллы [167], или Вифлеема, или Иерусалима выучить хотят разным языкам, как будто готовят их в министры в Париж или в секретари турецкого посольства в Рим“. Потом я сказал: „...Антиохийский патриарх [Мефодий] завел училища в Дамаске, в Триполи, в Бейруте [168]. Я видел эти училища. Хвалю и славлю патриарха Мефодия“» [169]. На деле ж практичный грек-святогробец, возражавший Порфирию, лучше Порфирия понимал, что без итальянского, а уже подавно без французского языка православные воспитанники школы, хотя бы знали даже такую премудрость, как православный катехизис и священную историю, все равно останутся лишены возможности делать карьеру там, где желал бы для них Порфирий — на должностях переводчиков в консульствах, факторов-комиссионеров или на иной службе, во многих иных предприятиях.

---

[166] Там же, т. I, стр. 191.
[167] Т. е. Бейт-жалы.
[168] На русские деньги — этого Порфирий тут не прибавил собеседнику.
[169] См. дневник 12 января 1844 г.: *Книга бытия моего*, т. I, стр. 369.

После долгих шестилетних настояний со стороны Порфирия иерусалимский патриарх решился наконец в 1849 г. завести в Иерусалиме «для юных арабчиков», еще неграмотных, начальную четырехклассную школу, которую он поставил под попечительство Порфирия и которую Порфирий в письмах к друзьям в Россию титуловал очень гордо: «духовная семинария для образования сельских священников»[170]. Обманывал ли он и сам себя? Школа, руководимая Порфирием и имевшая 92 учеников[171], делилась на четыре класса, при четырех учителях. В первом классе, так пишет сам Порфирий, начинающие ученики изучают арабскую азбуку и (устно) первую кафизму по-арабски и пишут первые арабские буквы. Во втором классе, т. е. во второй год, ученики кончают арабскую псалтырь и упражняются в писании под диктовку и на досках. В третьем классе, т. е в третий год, ученики читают по-арабски октоих и апостол и упражняются в арифметике, в писании под диктовку и на бумаге, кроме того они начинают читать и писать по-гречески. В четвертом классе, т. е. в четвертый год, мальчики учатся греческой грамматике, грамматическому разбору, начаткам географии и т. п. и кроме того упражняются в простом арабском языке[172]. «Но,—жаловался Порфирий незадолго перед своим выездом в 1853 г.,—еще нужно, чтобы они учили священные катихизис и историю, географию, всеобщую историю вкратце, синтаксис арабский и греческий, по крайней мере еще три года». «Тогда,— верил архимандрит,— образование здешней молодежи значительно расширится, и появятся много образованных учителей, подготовленных иереев и т. п.»[173].

Не трудно из собственных слов архимандрита Порфирия видеть, до чего элементарно было преподавание в заведенной им иерусалимской школе «для юных арабчиков», как мало эта убогая школка дьячковско-приходского типа заслуживала титула не только «духовная семинария», но даже «духовное училище» (ведь и катехизиса-то в ней не изучали!) и как трудно ей было при ее научно-убогой, элементарной программе выступать соперницею в просвещении сиро-палестинских арабов против хорошо поставленных европейско-общеобразовательных школ 1840—1850-х годов американцев в Бейруте, французов лазари-

[170] Ср. письмо к кн. Стурдзе 1849 г. в *Материалах* (т. II, стр. 271); впрочем, два года спустя, в письме к тому же Стурдзе, употреблен более скромный термин: «арабское духовное училище» (там же, стр. 367). Но и титул «духовная семинария» долго еще употреблялся Порфирием; см. его письмо к фрейлине Эйлер, 1857 г., (там же, стр. 642).

[171] *Материалы,* т. I, стр. 366 и т. II, стр. 463 (письма 1852 г.).

[172] По-гречески (*Материалы,* т. II, стр. 535) Порфирий выразился: «истин аплин глоссан аравикин». «Апли глосса» («простой язык») означает, конечно, разговорный арабский язык, но надо полагать, что этот разговорный язык был все же уснащен кое-какою примесью арабской письменной речи.

[173] *Материалы,* т. II, стр. 537—538, в письме летом 1853 г. к иерусалимскому патриарху.

стов и иезуитов на Ливане. Мало чем эта православная школа Иерусалима ушла вперед от православных школ Дамаска, Бейрута, Триполи, разве что «юные арабчики» сидели в ней на скамейках, а не на рогожках, «жезла не щадили» иерусалимские преподаватели, вероятно, не меньше, чем сирийские: для 1840—1850-х годов порка в школах считалась полезным воздействием и с российской точки зрения, бурсацкой особливо.

Архимандрит Порфирий, поддерживаемый и консулом К. Базили, употреблял все свое политическое влияние на иерусалимского патриарха также для того, чтобы побудить его к созданию школки для арабских девочек. Однако тут грек-патриарх, который не стеснялся сделать признание Порфирию, что сам он никогда не переступал дверей школы (т. е. никогда в никакой школе не учился), проявлял долгое упорство, хотя Порфирий внес даже деньги для учреждения такой школы еще в 1850 г.[174]. Очевидно, обучение девочек грамоте представлялось грекам-святогробцам совершенно ненужной затеей[175]. Порфирия это волновало, потому что тем временем о школах для девочек стали заботиться и католические сестры, и англиканский епископ-миссионер[176]. В конце октября 1850 г. архимандрит в письме к своему другу консулу К. Базили, сообщая об уклончивости иерусалимских святогробцев в этом пункте да заодно и о их известной жадности, закончил письмо бутадою: «А мне позвольте подивиться наглости и подлости этих святых, которых сам сатана вносит в свой адский месяцеслов, скаля свои зубы от радости»[177]. В следующем году архимандрит приходил от такого святогробческого поведения прямо в отчаяние, тем более, что прибавилась для православия новая опасность. В одной деревне под Назаретом долго не было православного священника. Чтобы предотвратить школьную пропаганду англичан, Порфирий согласился оплачивать православного священника из своих личных средств, лишь бы Иерусалимская патриархия поставила такого. Но и на это бескорыстное предложение не последовало от патриархии «ни гласу, ни послушания», и раздраженный Порфирий написал опять к Базили: «Каково! И после этого святогробцы еще смеют жаловаться на прозелитизм англичан! От всего сердца желаю этим островитянам ус-

[174] Там же, стр. 335—336 (письмо в патриархию, 1850 г.) и стр. 367 (письмо к Стурдзе, апрель 1851 г.).

[175] Ср. еще жалобы Порфирия на задержку в открытии «девичьего училища» (школки) в апрельском письме к А. Муравьеву 1851 г. (*Материалы*, т. II, стр. 371) и в августовском 1851 г. к константинопольскому послу В. Титову (там же, стр. 380).

[176] Англиканский епископ Гобат прибыл в Палестину в 1847 г., собственно, ради обращения евреев в христианство, ради восприятия их в лоно англиканской церкви. При случае, однако, он вполне готов был воспринимать в ее лоно и какую-нибудь православную арабскую семью, даже деревню (ср. *Книга бытия моего*, т. II, стр. 85, в дневнике за январь 1851 г.; *Материалы*, т. I, стр. 281; т. II, стр. 354, 366, 380).

[177] *Материалы*, т. II, стр. 324.

пеха. Ибо они выведут арабское племя из тьмы духовной, в которой оно коснеет вместе с греческими попами, чтущими бога мамону»[178]. Среди таких безнадежных настроений архимандрит в конце концов все же добился того, чтобы в Иерусалиме была-таки устроена школка для девочек, с обучением грамоте, «благочестию» и рукоделию,— «девичий приют», как он ее назвал в письме 1852 г. к послу[179]; впоследствии в письме к министерству иностранных дел он эту начальную школку на несколько десятков арабских девочек вменял себе не в малую заслугу[180].

Архимандрит Порфирий в Иерусалиме и консул Базили в Бейруте считали немаловажным, чтобы православные арабы имели свою собственную типографию, хотя бы и не такую благоустроенную, как у американских миссионеров в Бейруте. Православная печатня в Бейруте некогда уже существовала в XVIII в., но бомбардировкою русского флота в 1770-х годах она была разрушена. Только в 1842 г. ее восстановили при материальной помощи российского генерального консульства и российского «святейшего» синода, причем, наивно хвастается Порфирий, «переманен был от американских миссионеров искусный типографщик»[181]. Несмотря на присутствие «искусного американского типографщика», бейрутская православная типография, к досаде Порфирия, работать умела лишь крайне медленно, и с присущею ей медлительностью она выпускала такие издания, как псалтырь на арабском языке, требник и т. п. чисто церковную продукцию[182]. Заведовала типографиею бейрутская митрополичья кафедра, и грек-митрополит вечно жаловался, что типография себя не окупает. Генеральное консульство России принуждено было давать ей ежегодное пособие около 400 рублей (точнее: 5000 пиастров)[183]. В 1851 г. архимандрит Порфирий замышлял поднять ее доходы, поручивши ей печатать, с хорошею оплатой, целый ряд церковных книг на арабском языке — богословских, душенаставительных, святожитийных, даже исторических: летопись патриарха Евтихия Александрийского X в. и его продолжателя Яхьи Антиохийского, летопись Ливана, наконец — притчи Лукмана[184]. Для этой

---

[178] Письмо от 12 августа 1852 г. в *Материалах,* т. II, стр. 455.

[179] Там же, т. I, стр. 363 (письмо к послу 1852 г.).

[180] Там же, т. II, стр. 574. См. также письмо к фрейлине Эйлер 1857 г.: там же, стр. 642.

[181] См. отчет Порфирия 1847 г., посланный обер-прокурору: *Материалы,* т. I, стр. 192; Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 189—190. Один лишь русский синод дал на устройство бейрутской типографии сразу 3 000 рублей серебром.

[182] См. *Материалы,* т. I, стр. 192; т. II, стр. 104, 106 (1843 г.), стр. 426 (1852 г. — жалобы на медлительность).

[183] Там же, т. I, стр. 201 (отчет 1847 г.).

[184] См. перечень на стр. 351—353 в *Материалах,* т. I, в докладе российскому синоду 1851 г.

цели он даже старался выписать из Дамаска в Бейрут (1852) знатоков книжной арабской речи, чтобы они были научными корректорами издательства [185]. Замыслы Порфирия должны были разбиться о неисправимую медлительность бейрутской православной типографии и о недопустимую дороговизну, сопровождавшую печатание, причем книги не только обходились много дороже, чем в типографии американских миссионеров, но и по исполнению стояли ниже [186]. О заведении православной типографии в своем обычном местопребывании — Иерусалиме, на средства русские, архимандрит Порфирий начал хлопотать еще в 1849 г.[187]; но только в самом конце 1852 г. он добился от святогробской патриархии, чтобы она учредила хотя бы скромную «греко-арабскую книгопечатню» на два станка с греческими и арабскими буквами, выписанными из Парижа [188]. Долго тешиться иерусалимской типографией Порфирию не пришлось, потому что в 1853 г. вспыхнула Крымская война, и русская миссия принуждена была в 1854 г. покинуть турецкие пределы. Но перед выездом архимандрит успел в феврале 1854 г. хвастливо написать начальству, что святогробская типография успела выпустить замечательные издания: «Отпечатала по-арабски первую кафизму, апостол и катихисис, а теперь печатает октоих, цветную триодь и, на греческом языке, изъяснение Псалтири... Никогда не бывало такой духовной деятельности в Палестине! Да утешатся его северные будильники владык иерусалимских!» [189].

Небезынтересно, что когда в 1860 г. архимандрит навестил Иерусалим, то он нашел там «араво-еллинскую типографию в хорошем состоянии» и мог тешиться «плодами прежних трудов своих» [190], тогда как, посетивши в том же году Бейрут, он от нового российского консула (К. М. Базили уж не вернулся в Сирию) узнал, что бейрутской православной типографии больше нет: «Арабская типография из архиерейского дома передана издателю арабской газеты. Он — православный», — прибавил новый консул для душевного успокоения архимандрита, который должен был, очевидно, огорчиться тем, что церковная книгопечатня, на которую столько денег потратил российский «святейший» синод, будет отныне предлагать арабам не церков-

---

185 *Материалы,* т. II, стр. 427 (письмо к послу).

186 Ср. то же письмо к послу 1852 г. в *Материалах,* т. II, стр. 426. Кто держал в руках тогдашние издания православной бейрутской типографии, наглядно может убедиться в невозможности сопоставлять ее печать с американской.

187 Письмо в посольство 1849 г. — в *Материалах,* т. I, стр. 337.

188 Радостное известие об этой иерусалимской типографии см. в письме к послу, ноябрь 1852 г., в *Материалах,* т. I, стр. 363.

189 Это гордо-радостное подведение типографских итогов в письме 1854 г. (февраль) к послу: *Материалы* (т. II, стр. 540). Ср. еще письмо к патриарху 1853 г. (июль) — там же, стр. 536.

190 Письмо к фрейлине Эйлер 1860 г.: *Материалы,* т. II, стр. 861.

но-душеспасительную пищу в виде кафизм и октоихов, а сообщать газетные новости о нечестивом Западе [191].

Как видим, русско-православные стремления 1830—1850-х годов просвещать арабов Сирии и Палестины и содействовать их умственному возрождению, со стороны ли европейски образованного генерального консула Базили, со стороны ли тоже образованного и ученого архимандрита иерусалимской миссии Порфирия, сводились, если не исключительно, то почти исключительно, к обновлению православной церковщины среди арабов Сирии и Палестины на понятном для них родном арабском языке вместо непонятного греческого. Сообщение реальных знаний, даже таких, как арифметика и география, или история, отходило у русско-православных просветителей на второй план. Научные запросы арабского православного общества, сколько-нибудь критическая пытливость, представлялась деятелю-архимандриту «суетными толками».— «Что в Дамаске любят заниматься суетными толками,— повествует Порфирий,— это испытали мы сами. В 1843 г. тамошние священники и христиане нарочито спрашивали нас: почему греческий перевод 70 толковников не согласен с еврейским подлинником? Как учит церковь наша, солнце ли обращается около земли, или земля около солнца?» [192]. Эта совершенно законная и похвальная любознательность только возмущала русского просветителя. Всякое же стремление православного арабского общества сколько-нибудь с р а в н и т ь с я с последователями протестантизма по широте научного кругозора встречалось бейрутским консулом Базили и иерусалимским миссионером Порфирием с одинаковым издевательством. Замечательно одно место в дневнике Порфирия 1851 г., когда он узнал, что известное уже нам научно-популяризаторское общество («Литературно-научное»), созданное протестантами в Бейруте, под председательством В. Томсона и Эли Смита, вызвало попытки и у п р а в о с л а в н о й части города сделать нечто подобное для своего самообразования. «Полуневежды вечно живут в тесных границах между скудоумием и неудачною подражательностью тем, кто их умнее»,— глубокомысленно написал для собственного поучения в дневнике отец архимандрит: «Пиша эти строки, я имею в виду бейрутских торговцев нашего (православного <.— *А. К.*>) вероисповедания. Они, мизинцем коснувшись Псалтири арабской и азбуки греческой, на днях [6 февраля 1851] затеяли у себя ученое общество, потому что слыхали об академии наук и собраниях ученых мужей в Европе. К тому же их подстрекнуло любознательное сходбище американских миссионеров, пребывающих в их городе. Подражая сим выходцам из Нового света, предво-

---

[191] Разговор с бейрутским консулом — в дневнике под 11 декабря 1860 г.; Порфирий, *Книга бытия моего,* т. VII, стр. 291.

[192] Об этих «суетных толках» дамаскинцев см. отчет 1848 г.: *Материалы,* т. I, стр. 317.

димым учеными мужами Томсоном и Шмитом[193] и снабженным всеми потребными для их целей пособиями, они (православные <.— *А. К.*>) в кофейнях и лавочках вдруг воспламенились любовью к мудрости, стакнулись, выбрали себе головщиком полуграмотного попа своего и задали себе цель рассуждать о вере, ведении (разуме <.— *А. К.*>) и гражданском жительстве по руководству арабского катихисиса, собирать разные книги и рукописи и получать всякие известия и сочинения от своих сочленов, имеющих быть отысканными с фонарем Диогена в темной Сирии и Палестине. Это общество напечатало свой устав на одном большом листе с рисованными краегранесиями, обязало сочленов вносить в пустой ковчежец нагих ливанских муз единовременно 50 пиастров и ежегодно 25 и приглашало в сотрудники пребывающих в Иерусалиме архимандрита Афанасия и священника Спиридона, дамаскинцев, из которых первый умеет только читать и писать по-арабски, а второй лизнул немножко меду из кадки арабской риторики. Но оба они[194] отвечали, что у них нет ни времени, ни сил, потребных к светозарному содействию превысшим неба целям высокоученейшего и мудрословеснейшего общества бейрутского. Ну, уж времечко ныне!... Купцам-молодцам, мелочным и оптовым, вздумалось мерить аршином... таинства жизни и веры, коим нет меры»[195].

Несмотря на мракобесность русских просветителей Сирии 1830—1850-х годов, отразившую в себе правительственные настроения самой России времен Николая I, приходится признать, что для пробуждения православных арабов эти деятели все же кое-что сделали. Они подняли национальное сознание православных арабов, стараясь их исхитить из эксплуататорских когтей хищной греческой иерархии. Церковные школы, реформированные и созданные ими, как-никак давали и «юным арабчикам», и их родителям толчок к дальнейшим стремлениям просветиться и усвоить побольше настоящей, жизненнопригодной науки. Издевательски третированное Порфирием бейрутское научно-просветительное Общество 1851 г. православных «купцов-молодцев» (т. е. людей зажиточного светского сословия), которые нашли необходимым двигаться умственно вперед и знать нечто побольше порфириевской церковщины и которые не желали стоять ниже умственного уровня своих сограждан, руководимых американцами, это Общество было ведь знамением времени: русские церковники как-никак втолковывали единоверным арабам коренную мысль о неизбежности просвещения, хотя бы понимаемого узко, а арабы, проникаясь этой мыслью, уж не желали останавливаться на полпути. Так начинали мыслить взрослые люди. И православные школы араб-

---

[193] В целях пущего осмеяния Порфирий искажает имя Smith в «Шмит».
[194] Завися от Порфирия материально.
[195] Эта злобная тирада дневника (1 марта 1851 г.) — в *Книге бытия моего*, т. IV, стр. 91—93.

ского юношества, поддерживаемые русскими представителями типа консула Базили и архим. Порфирия, тоже неминуемо должны были перерастать узкие рамки, в которые готов был втиснуть школьное преподавание архимандрит; и тут толчок, данный им, дал движения вперед больше, чем он думал. Когда Порфирий в 1860 г. (в начавшуюся для России эпоху реформ) наведался в Бейрут, он услышал от нового консула, явившегося на смену консулу Базили, что на русские деньги (из синода и др.), неиспользованные и накопившиеся во время войны 1853—1856 гг., православная община Бейрутской митрополии устроила за городом (теперь, конечно, это место лежит в бойкой городской черте) обширную православную школу, но оказывается, что и она уж не всех удовлетворяет: зажиточные православные христиане посылают своих детей не сюда, а в училище западников [196]. В дневнике Порфирия нет сообщений о реформах в этой новоустроенной православной «загородной» школе; но мы-то знаем [197], что бейрутские «купцы-молодцы», желая сделать свою школу лучшей, чем американская, настояли на большем расширении светской ее программы в духе порядочного заведения, притом с обязательным преподаванием французского языка [198].

Не могло также остаться без влияния на православных арабов установившееся непосредственное их общение с Россией, поездки арабов в Россию, воспитание в самой России; такое общение установилось отчасти благодаря тому же архимандриту Порфирию в мрачную эпоху Николая I, а продолжалось и в 1860-х и в 1870-х годах, при Александре II.

В Москве, по ходатайству Порфирия, синод подарил (1848) Антиохийской патриархии православную церковь в бойко-торговом Ипатьевском переулке, с землею, для прибыльной застройки [199]; этот «метохий» (по-арабски «антуш», по-русски просто «Антиохийское подворье») с тех пор и вплоть до мировой войны уж не переставал быть постоянным связующим звеном между Россией и сирийским Востоком; по требованию России в настоятели подворья всегда должен был присылаться природный араб, а не грек, и попытки «его блаженства» патриарха «переубедить русских» всегда отклонялись [200]. И настоятель, и другие

[196] Дневник 1860 г.: *Книга бытия моего*, т. VII, стр. 291 и 294.

[197] См., например, *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., л. 226. Ср. также командировочный отчет В. Гиргаса, 1864 г., изданный И. Ю. Крачковским (*В. Ф. Гиргас*, стр. 72), где, однако, упоминание Гиргаса о преподавании также итальянского языка, по моим сведениям, неправильно.

[198] После чего *Мухтасар та'рих ал-асакифа* (см. рук., л. 226) мог считать эту православную школу за «первую среди тогдашних школ Бейрута»), т. е. за лучшую, чем у американцев; называлась она: «ал-мадраса л-кубра» — «великая школа» (там же, л. 236, строка 13). Удар ей нанесло основание американского университета 1866 г. (там же, л. 239).

[199] См. дневник Порфирия, ноябрь 1848 г.: *Книга бытия моего*, т. III, стр. 403.

[200] Ср. письмо С. Аббуда из Москвы 1857 г.: Чирков, *Два арабских документа*, стр. 263.

его земляки-арабы, подолгу проживавшие в этом арабо-сирийском уголке Москвы, совершенно проникались русской культурой, в совершенстве изучали русский язык, а когда обстоятельства слагались для них так, что, например, открывалась для них архиерейская кафедра с Сирии, они, сильно русифицированные, возвращались на родину и, понятно, укрепляли в своей пастве чувство связи с русскими. (Таким был и митрополит Бейрута с 1870 г. Гавриил Шатила, занимавший эту кафедру более двадцати пяти лет; а вызван он был на нее из Москвы.)

С 1848 г.[201] практиковалась в количестве шести душ отправка отдельных молодых арабов в Россию не для «антуша», а для воспитания в русских учебных заведениях (изредка даже в светских), для того чтобы по окончании курса они могли быть или образованными арабскими архипастырями Сирии, или просто ее культурными деятелями. Эта отправка тоже содействовала (особенно в 1860—1870-х годах) распространению более или менее подлинной русской культуры в Сирии, а не тех дьячковских обрывков, которыми ограничивался архимандрит Порфирий в 1840—1850-х годах. Не все командированные, конечно, возвращались на родину, иные поступали на государственную службу в России и принимали русское подданство (так делали и более старые люди, например, семья Шамиййа в Одессе[202]); но и в России эти русскоподданные поддерживали живые сношения с родиною, мечтая скончать последние свои житейские дни все же у себя в Сирии. Дамаскинец Спиридон Аббуд, двоюродный брат одесского араба Шамиййа, закончил курс своего высшего образования в Московской [Троицко-Сергиевской] духовной академии в 1856 г. и проживал в Москве еще в 1860-х годах, состоя в близких отношениях с видными русскими консерваторами такого типа, как профессор русской литературы С. Шевырев, директор Московского архива министерства иностранных дел кн. М. Оболенский, историк-археолог. Очевидно, по просьбе кн. Оболенского Аббуд заказал через брата, оставшегося в Дамаске, список путешествия Макария на Русь XVII в. для Московского архива. Характерно, что Аббуд убеждал брата придать списку сугубо древний вид, поставить елико возможно старую дату и снабдить подделку подписями и печатями «уважаемых людей», от иереев до самого патриарха, с удостоверениями, что это не новая подделка, а подлинная

[201] См. дневник архим. Порфирия 1848 г.: *Книга бытия моего,* т. III, стр. 399.

[202] Семья Шамиййа (дамаскинцы) натурализовалась в Одессе около середины XIX столетия. Детей своих она отдавала в светские гимназии и в университет, что, однако, не истребляло в них сознания своей арабской принадлежности. Нотариус Шамиййа, очень известный одесситам своею нотариальною конторою в 1890-х годах, чувствовал себя арабом, и его в Сирии очень уважали, хотя язык арабский уже сделался ему чужд.

старина[203]. К чести дамаскинцев, они благоразумно не пошли на увещания Спир. Аббуда и прислали сверенную копию с пометкою «1859 г.». Вернувшись на родину, Спиридон Аббуд открыл школу с преподаванием русского языка (ум. в 1879 г. в Бейруте). Не очень сочувствовал Аббуду как человеку дамаскинец Фадлалла Сарруф (род. в 1826 г.), которого вызвал из Дамаска в иерусалимскую духовную миссию в 1848 г. архимандрит Порфирий на должность преподавателя языка и переводчика[204]; в пожилых годах Ф. Сарруф получил должность в Петербурге как лектор арабской практики на Восточном факультете Петербургского университета[205]. Он здесь кое-что печатал по-русски, издал кое-что по арабскому народному языку, а в то же время поддерживал живейшие отношения с православными арабами Сирии.

Его земляк-дамаскинец (собственно, триполиец) Салим-Ириней Науфаль (род. в 1828 г.), получивший очень хорошее англо-французское образование, занял в Петербурге в 1859 г. кафедру мусульманского права и арабского языка в Учебном отделении министерства иностранных дел. В Петербурге все свои труды он печатал по-французски, но одновременно не переставал быть арабским писателем, далеко не забытым в истории новоарабской литературы[206]; переводы и статьи профессора И. И. Науфаля замечательны по художественности изложения и особенно по уменью передавать европейские понятия в арабской форме,— так определил арабское писательство И. Науфаля его друг, дамаскинец Г. А. Муркос[207].

Этот Георгий Муркос (род. в 1846 г.) по своей карьере несколько походил на Науфаля; правда, отец Г. Муркоса Авраам, в противность сыну, был определенный грекофил, чего не было у Науфаля, и являлся правою рукою антиохийского, т. е. дамасского, патриарха-грека Иерофея, который, впрочем, лично не всегда показывал себя крайним арабофобом[208]. В 1860-х годах молодой Джурджи Муркос был отправлен в Петербург, где И. Науфаль уже водворился; окончивши курс столичной духов-

---

[203] Это замечательное письмо С. Аббуда 1857 г. я нашел в бумажном хламе его покойного брата в Бейруте. Оно длинно и полно ценных характерных сведений про арабов в России 1850-х годов, питающихся милостями москобов. Издано в русском переводе: Чирков, *Два арабских документа*, стр. 261—264.

[204] *Материалы*, т. I, стр. 354—355.

[205] Бартольд, *Материалы*, т. IV, стр. 166. Назначение Ф. Сарруфа на должность состоялось в 1882 г.

[206] О Науфале: Г. Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 377в; Шейхо, *ал-Адаб*, II (1926), стр. 139—140; Таррази, *ас-Сихафа*, II, стр. 171—175; Крачковский, *Новая рукопись*, стр. 302, прим. 2; он же, *Шейх Тантави*, стр. 55.

[207] См.: *Новейшая литература арабов*, стр. 377в.

[208] Некролог Авраама Муркоса (ум. в 1882 г.) помещен его сыном Георгием при V вып. русского перевода: Павел Алеппский, *Путешествие Макария*, стр. VII—IX.

ной семинарии, Джурджи прошел курс и Восточного факультета, после чего по рекомендации профессоров арабистов М. Навроцкого и В. Гиргаса был назначен в 1872 г. и. д. профессора арабской словесности в Москву, в Лазаревский институт восточных языков. Всю свою жизнь (ум. в 1911 г.) Георгий Муркос не переставал быть деятельным соучастником умственного развития православных арабов Сирии в русском духе, не раз печатно выступал борцом за избавление православных арабов от церковного ига греков, уговаривал русское правительство совершенно отнять у святогробцев их российские имения, обратить эти имения «св. гроба» на улучшение быта русского крестьянина, чтобы вместе с тем отнять у греков главный корыстный повод цепляться за обладание «святым гробом» и властвовать над православным арабским населением Палестины. Когда после русско-турецкой освободительной войны 1877—1878 гг. болгары изгнали из своей страны греческое духовенство и были за это объявлены от греков еретиками, Муркос от имени арабов выступил защитником болгар (в «Православном Обозрении» 1880 г.) и объяснял русскому обществу на примере арабов, что за ужас вообще состоять под владычеством хищной и обскурантной греческой иерархии [209]. Вышедши в отставку с генеральским чином, Муркос жил до конца своих дней на родине, и перед смертью он завещал 80 000 рублей, т. е. одну треть нажитого в России своего громадного состояния [210], благотворительным арабским учреждениям в Дамаске и научным учреждениям в России [211]. Близкий друг Муркоса Герасим Яред, получивший в России академическое духовное образование, состоял долгое время ректором духовной семинарии в Пскове [212]; потом все же уехал на родину и был видным православным иерархом (на кафедре в Захле), даже кандидатом в патриархи Антиохии на избирательном соборе в Дамаске 1898 г. (но, как еще будем видеть, был отравлен соперниками).

Целый ряд подобных фактов с достаточной выразительностью показывает, что, несмотря на стремление русских воротил-церковников николаевской поры свести всю суть арабского возрождения в церковные русла, не могло не совершаться и другое, более широкое воздействие русской культуры на сирийских арабов (особенно уж при Александре II), хотя бы в достаточно искривленном преломлении и хотя бы не всегда опрятными каналами.

---

[209] В составленном мною некрологе Г. А. Муркоса (Крымский, *Муркос*) вся эта его деятельность освещена подробно.

[210] Нажитого, конечно, не от профессорской экстраординатуры, а от участия в крупной ввозной оптовой торговле триполийскими лимонами и апельсинами.

[211] Если, в противность газетам, цифра эта обозначает не рубли, а франки, то все же пожертвование остается крупным.

[212] О Яреде, которого я лично знал, печатно см. несколько слов у Муркоса в статье *Новейшая литература арабов*, стр. 379.

Сравниваться по своей силе с культурным влиянием пропаганды американцев-протестантов и французов-католиков в тех же 1830—1870-х годах влияние, шедшее из России, конечно, не могло. Да и преемник архим. Порфирия в русской духовной миссии в Иерусалиме арх. Антонин (с 1865 г.), хороший археолог, стоял в вопросах арабского школьного дела приблизительно на той же точке зрения, что и Порфирий.

Переломным годом оказался 1882-й, когда основалось богатое денежными средствами и другими силами Императорское Православное Палестинское общество.

Мысль о создании всероссийского Палестинского комитета для поддержки православия в Сирии и Палестине сборами со всей «святой Руси» приходила в голову радетелям «святой земли», т. е. Палестины, еще в 1848 г. Идею создания такого комитета поддерживал архимандрит Порфирий, известные знатные паломники А. Норов и А. Муравьев и др. Но русское министерство иностранных дел питало опасения, что действия этого частного комитета могут пойти вразрез с действиями и намерениями официальных русских дипломатических представителей на Востоке и породят путаницу; поэтому ходатайственная записка о Палестинском комитете, поданная Николаю I, была отклонена или, как деликатно выразился Порфирий, государь «велел обдумать дело» [213].

Но в 1881 г. посетили «святую землю» великие князья Сергей Александрович, Павел Александрович и Константин Константинович (он вскоре президент Академии наук), и эти «высочайшие особы», познакомившись на месте с вредными для «русских» замыслов успехами латинской и протестантской пропаганды и с хищническим характером чужеземной греческой иерархии в арабских землях, сумели независимо от самолюбивых взглядов министерства иностранных дел добиться основания (1882) Православного палестинского общества с обязательным защитным титулом «Императорское» и с огромными денежными средствами. Средства составлялись отчасти из членских взносов: к 1895 г. Общество имело около 3 400 членов, плативших по 25 руб. ежегодно (вместе, значит, 85 000 руб. в год); главным же источником был кружечный сбор с русского народа по всем церквам Российской империи в вербную субботу и в вербное воскресенье, иначе сказать, в день празднования «входа господня в Иерусалим». Годичные расходы Палестинского общества выражались через 10—12 лет после его основания крупной цифрой — 532 945 руб., т. е. свыше полумиллиона золотых рублей. Конечно, Палестинское общество из виду не упускало и интересов паломничества из России, и построило «русское подворье» в Иерусалиме на 2 000 православ-

[213] *Книга бытия моего,* т. III, стр. 449—452, запись: декабрь, 1848 г.

ных русских богомольцев[214]; оно брало с них низкую плату — 13 коп. в день за помещение, за обед из двух блюд и чай, а давало возможность совершить огромный путь из Петербурга до Иерусалима и обратно из Иерусалима в Петербург всего за 57 руб., что явилось результатом государственного влияния «августейшего председателя» вел. кн. Сергея Александровича. Но преимущественное внимание Палестинского общества было обращено на культурную помощь православным арабам. Так, устроен был повсюду в Палестине и Сирии ряд бесплатных больниц (причем на службу охотно принимались и те православные врачи, которые окончили курс медицинского факультета бейрутских протестантов, но, как обычно водится, сохранили свое православие). Учреждена была повсеместно целая сеть школ с программами преподавания, близкими к программам светских школ России — разумеется, со включением обязательного преподавания закона божия и священной истории, как это требовалось и во всех школах самой России.

Этих русско-арабских школ имелось в середине 1890-х годов уже до 50, с 4 тыс. учащихся, больше в Палестине, чем в дамасской Сирии (однако и там заведены были хорошие русские школы — в Дамаске, в Бейруте, в крупных селах Ливана, между прочим, в Бискинте у подножия снежной горы Саннина). Первенствующее значение получили два учительских института, иначе — учительские семинарии, с интернатами: мужской в Назарете и женский в Бейт-жале (у Вифлеема). Для преподавания, на русском языке, в Бейт-жале и в других средних женских школах, например, в Дамаске и в бейрутской «Бакурат ал-ихсан»[215], очень охотно приглашались классные дамы и девицы, прошедшие свое учение в превосходной петербургской женской гимназии Стоюниной и на не менее славных в Петербурге курсах Лесгафта; практика показала, что эти учительницы-воспитательницы отличались особо гуманным отношением к арабским девочкам и уменьем снискивать себе с их стороны прямо горячую любовь[216]. Для преподавания в муж-

[214] К пасхе их, впрочем, стекалось до 10 000 человек, и большая часть их тогда располагалась биваком на дворе странноприимницы. При случае могу отметить, что к 1890-м годам огромное количество арабов-иерусалимцев в силу базарных сношений с многочисленными русскими пилигримами умело болтать по-русски вполне сносно. Прислугою у иностранцев (нянями, кухарками) бывали обыкновенно русские пожилые богомолки, которые за возможность жить и умереть во святом граде служили своим господам верою и правдою. Я был свидетелем замечательной уличной сценки в Иерусалиме: дети американского консула вели детскую игру с нянею на хорошем русском языке и, между прочим, вместе с нею пели: «чижик, чижик, где ты был?».

[215] Бейрутская «Бакурат ал-ихсан» основана была бейрутскими арабами нотаблями (Сурсук и др.), но русских учительниц оплачивало Палестинское общество.

[216] Небезынтересные картинки из жизни бейрутской средней школы «Бакурат ал-ихсан», резкий контраст между учительницами-арабками консервативного направления и петербургскими приезжими педагогичками очерчены у меня с натуры беллетристически в *Бейрутських оповіданнях*.

ской Назаретской учительской семинарии, тоже, конечно, на русском языке, приглашались из России молодые педагоги — питомцы русских учительских институтов и учительских семинарий или окончившие курс студенты Восточного факультета Петербургского университета и московского Лазаревского института восточных языков и др. Один из них, самого конца 1890-х годов, С. Кондурушкин (род. в 1874 г.), из Казанского учительского института, получил литературную известность в России своими живыми, колоритными, не лишенными юмора очерками Сирии (печ. в «Русском Богатстве», «Мире божьем», «Историческом Вестнике» и т. п.); особенный успех вызван был беллетристическим его сборником: «Сирийские рассказы»[217]. Привлекались в Палестину, к школам Общества, и природные арабы-стипендиаты, получившие свое образование в учебных заведениях России. Как раз основателем, а потом бессменным начальником Назаретской учительской семинарии (вплоть до ее ликвидации в мировую войну) оказался араб-дамаскинец Александр (Искандер) Гаврилович Кезма (род. ок. 1860 г., ум. в 1935 г.). Он еще до основания Палестинского общества был отправлен в Россию, окончил курс в Петербургской духовной семинарии и в 1883 г. поступил в петербургскую духовную академию для получения высшего образования. Палестинское общество, однако, забрало его из академии с III курса (1886) и послало открывать школы в Сирию — сперва в Бейрут, потом в Иерусалим и, наконец, в Назарет. Так как всесильным долголетним секретарем Палестинского общества был В. Н. Хитрово, то в конце концов Назаретская учительская семинария стала называться: «имени В. Н. Хитрово», но на самом деле все ее существование тесно связано с именем А. Кезмы, оказавшегося очень хорошим педагогом.

В низших школах Палестинского общества основное преподавание (чтение, арифметика и т. п.) велось для малых арабских детей на языке арабском; именно для этих школ, сельских преимущественно, учители и учительницы подготовлялись в Назарете и Бейт-жале, учительскими семинариями. В самих семинариях, при общем русском преподавании, арабский литературный язык служил предметом заботливого попече-

[217] Кондурушкин рисует быт не только арабов, но и приезжих русских. В юмористическом рассказе *Арина из Триполи* выведена «рассейская» кухарка, которая никак не может примириться с арабским непониманием ее русского языка, называет арабов безъязыкими, а когда учительницы ей говорят: «У них есть язык, только он арабский», — Арина резко отвечает: «У всех людей во рту язык один: красный». Кондурушкин занимал должность помощника инспектора школ. К сожалению, он из тактических соображений не вывел личности инспектора Якубовича, мало образованного человека, принесшего в Сирию ухватки русских самодуров. Секретарь Палестинского общества В. Н. Хитрово на мои указания о неблаговидном поведении инспектора Якубовича отвечал мне (дело было в Сирии), что бедный Якубович жертва клеветы: on l'a beaucoup calomnie.

ния и преподавался добросовестно. С историей арабской классической литературы знакомил учеников курс петербургского профессора-арабиста В. Гиргаса, переведенный на арабский язык М. Аттаею, лектором-практикантом московского Лазаревского института восточных языков; переводчик ввел в курс Гиргаса большое количество литературных образцов, не исключая и таких, как отрывки из историка-прагматика Ибн Халдуна XIV—XV вв. В значительной степени проник в школы Палестинского общества и большой арабско-русский словарь того же М. Аттаи, скомпилированный (с промахами, к сожалению) из арабско-русского словаря В. Гиргаса и арабско-французского словаря иезуита Бело[218]. Французский язык, как он ни необходим в Сирии и Палестине, был из программы преподавания сознательно исключен, несмотря даже на рекламировавшуюся в России и Франции «alliance franco-russe». Мне пришлось, в Бейруте, указать на неполезность изгнания французского языка секретарю Палестинского общества В. Н. Хитрово, когда он как-то приехал из Петербурга для обревизования русских сиро-палестинских школ. Ответ его был строго принципиален: «Мы не должны обучать наших арабских питомцев тому языку, который им облегчает доступ к католической литературе иезуитов-пропагандистов. А для своего широкого образования арабы безусловно все найдут на русском языке, в богатейшей русской всемирно признанной изящной литературе, в богатейшей русской литературе научной, и притом всякое сколько-нибудь ценное и нужное французское произведение или исследование немедленно же издается в русском переводе»[219]. Но все равно способные ученики-арабы школ Палестинского общества самостоятельно изучали необходимый для них французский язык.

Если устроенные русскими среднеобразовательные школы Православного палестинского общества могли, пожалуй, вполне состязаться со средними же школами и французских и американских миссионеров, то вопрос о высшей школе не был так благополучно разрешен. Основать в Сирии — Палестине православный университет или иное высшее учебное заведение в параллель и противовес бейрутским университетам иезуитов и протестантов — этого Православное палестинское общество не сочло нужным. В данном пункте русские (петербургские) руководители Общества пошли протоптанною стезею времен еще

---

[218] Ср. обстоятельный отзыв Крачковского об этом *Словаре арабско-русском* М. Аттаи: ЗВОРАО, т. XXII, стр. 209—224.

[219] Типично, что наш разговор, в гостиной российского генерального консула в Бейруте кн. А. А. Гагарина, происходил на французском языке, не на русском. «Но ведь вот же мы трое ведем между собою беседу не по-русски, а по-французски, — попытался возразить я, — и не превращаемся в католиков».— «Мы — другое дело», — исчерпывающе ответил В. Н. Хитрово и переменил тему разговора.

архим. Порфирия. Как при нем, так и в 1880-х годах после основания Императорского Палестинского общества с августейшим главою вел. кн. Сергеем Александровичем и главным двигателем секретарем В. Н. Хитрово более талантливые молодые арабы могли рассчитывать, что их для получения высшего образования отправят в Россию. Цель отправки, какая была во времена действий Порфирия, осталась та же и во времена действий Палестинского общества: обязательно церковная. Этот принцип касался даже живописи. Арабский юноша, обнаруживший незаурядный талант будущего живописца (например, Бах'азий, в начале 1890-х годов), командировался в Москву в чисто светскую школу «архитектуры, живописи и ваяния», но в виду имелась, собственно, та перспектива, что он, обучившись живописи в Москве и вернувшись на родину, сумеет хорошо расписывать православные арабские церкви своей патриархии; эта перспектива не могла, правда, помешать командированному художнику усовершенствовать себя и в светской портретной живописи. Обыкновенно ж лучшие воспитанники Назаретской учительской семинарии, школы светской, или питомцы какой-нибудь другой православной школы заранее могли предвидеть, что Палестинское общество, отправивши того или иного из них стипендиатом в Россию, поместит его сперва в одну из российских духовных семинарий, даже не в столичную (будущий крупный арабский писатель ливанец Михаил Ну'айме помещен был в духовной семинарии Полтавы, где, впрочем, получил вкус не к церковщине, а больше всего к лучшей русской словесности и к критике Белинского). Из духовной семинарии иногда шли в учительские институты; так, К. Каназиʿ (род. в 1874 г.) после духовной семинарии (1896) поучился еще в Глуховском учительском институте (до 1899 г.) и уж тогда поступил преподавателем в Назарет. Обыкновенно ж, нагрузившись в достаточной степени церковным балластом, араб-стипендиат Палестинского общества или какой-либо православной общины мог, если хотел сохранить стипендию, довершить свое высшее образование только в одной из российских духовных академий (киевской, московско-троицкой, петербургской, казанской) и таким образом в большинстве случаев принужден бывал думать об архипастырской кафедре у себя в Сирии. Словом, в этом отношении судьба командированных в конце XIX в., как правило, не изменилась в сравнении со временами архим. Порфирия. Когда (мы это увидим) двухвековое греческое иго в Антиохийской патриархии было свергнуто (в конце 1890-х годов), эти воспитанные в России арабы-«академисты» могли с успехом добиваться даже сана патриарха.

Случалось однако, что араб-«академист» охотнее слушал в духовной академии не церковное право и богословие, а блестящие лекции знаменитого русского историка, одновременно проф. Московского университета В. О. Ключевского, или очень

критические лекции по истории русской церкви Е. Голубинского (потом члена Академии наук), или чуждые схоластичности яркие лекции тех же крупных профессоров философии, которые читали не только в Троицко-Сергиевской лавре, но в Московском университете и др.,— и у него появлялось желание остаться лучше мирянином, чем пойти по духовной карьере, хотя бы и архиерейской. Такие арабы-«академисты», окончившие курс духовной академии в России, не принимали пострижения, а оставались в светском состоянии или, как шутливо выражался перед ними же В. О. Ключевский, «отвергши образ ангельский, благополучно сохраняли образ человеческий». Палестинское общество шло и таким светским навстречу, оно охотно принимало их к себе на службу, в свои учреждения на Востоке, даже предпочитая этих руссифицированных арабов природным русским, которые как-никак все же мечтали в конце концов вернуться в Россию. Среди таких выделился и своим литературным талантом А. Баллан. Он из Хомса, в Назарете не учился, и стипендию для отправки в Россию дал ему хомский митрополит при содействии Палестинского общества. Баллан учился в полтавской семинарии, ок. 1900 г. окончил курс Казанской духовной академии — и потом служил в Назарете вместе со своим ровесником Каназиʿ, воспитанником светского учительского института в Глухове. Иные из непостригшихся в России арабов-семинаристов или «академистов» бывали по возвращении на родину видными торговыми деятелями в предприятиях, связанных с Россиею, и не раз вновь в Россию наезжали, в Одессу по крайней мере. Как случалось и прежде, до времен Палестинского общества, часть арабов, отправленных Палестинским обществом или православными общинами для получения среднего и высшего образования в России, по окончании курса долго не возвращалась в Сирию, а пристраивалась в Российской империи на службу в разных ведомствах: кто в ведомстве внутренних дел (Джамиль Антакий — в Туркестане, незадолго до мировой войны, на роль специалиста по мусульманству, которое он по окончании курса духовной семинарии изучил в Лазаревском институте восточных языков в Москве у меня); кто шел еще на медицинский факультет и делался ученым доктором (палестинец Адиб Хазин, род. ок. 1895 г., поучившись в Киеве в духовной семинарии, поступил в Киевский коммерческий институт, а после того, в 1916 г., на медицинский факультет и издал ряд работ по рентгенологии); кто находил себе заработок в бойких ежедневных русских газетах в качестве знатока восточных дел (мой юркий слушатель-сихемец Фаузий Хурий в Москве в 1900-х годах), и т. п. Порядочное количество их, подобно прежним Науфалю, Сарруфу, Муркосу, Аттае и иным приезжим арабам предыдущего времени, и теперь составляли себе карьеру в России ориенталистикою научного характера (дамаскинец Н. Сейфий, род. ок. 1870 г., и А. Хашшаб, род. в 1874 г.,— в Петербурге;

иерусалимец П. Жузе, род. в 1871 г.,— в Казани; брат назаретского директора Александра Кезмы, Тауфик Кезма, род. 1882,— в Киеве, и т. п.). Как у старого арабо-русса Муркоса и его сверстников, так и у этих всех новейших арабо-руссов связь с незабвенной для них Сирией не прерывалась. Они даже часто ее навещали, продолжали жить ее умственными интересами, печатали статьи по-арабски в арабской прессе, причем иные, например П. Жузе (профессор Казанской духовной академии), считали уместным публиковать в арабской прессе и такие серьезные работы, как перевод исследования Вилькена о матриархате у доисламских арабов или исследование акад. В. В. Бартольда о лжепророке Мусейлиме; а Тауфик Кезма знакомил арабских читателей с деятельностью русских арабистов и даже публиковал их портреты в литературно-научных арабских журналах. В конце концов и эти, как покойный Муркос, стремились вернуться на свою арабскую родину, и, например, ученый рентгенолог Адиб Хазин уже в начале 1930-х годов возвратился из Киева в Палестину и основал в Акке крупную больницу с применением рентгенологии.

С изящной русской литературой (Пушкиным, Гоголем, Тургеневым и другими классиками) Сирия времен Палестинского общества, т. е. с 1882 г., приобретала знакомство прежде всего учебным путем, на школьных скамейках училищ Палестинского общества, и одновременно через библиотеки, заведенные при русско-палестинских школах и далеко не бедные подбором русских книг [220]. Приезжие русские педагоги палестинских школ тоже обыкновенно имели с собою каждый библиотечку хороших русских писателей, более современных. Про тех арабов-стипендиатов, которых отправляли учиться в Россию, и говорить не приходится: они роднились с русской литературой вполне. На них, разумеется, оказывал сильное влияние и еретик Лев Толстой своею религиозной философиею, не только романами. Комично, что Фаузий Хурий (стипендиат Иерусалимской патриархии, не воспитанник Назарета) в начале 1900-х годов выступал в «Московских ведомостях» против новых произведений Толстого, доказывая, что Толстой не понимает русского духа, а через несколько лет, окончивши курс Лазаревского института восточных языков и сделавшись борзописцем — сотрудником либеральных московских газет, Фаузий Хурий оказался и почитателем Толстого, и пропагандистом его произведений. У других, прямых питомцев Палестинского общества таких колебаний вовсе не бывало, и Толстой сразу же являлся для них «великим писателем земли русской». В первом же выпуске арабов, окон-

[220] Когда мировая война 1914—1918 гг. и последовавшие события прекратили существование Императорского Православного Палестинского общества как такового, А. Кезма соединил все библиотеки русских школ его родины в одну большую, очень внушительную, и заведовал ею до дня своей смерти (август 1935 г.).

чивших курс Назаретской учительской семинарии (1892), оказался большой поклонник Толстого (Салим Куб'айн), вскоре же сделавшийся очень известным как писатель-журналист [221]; благодаря ему арабы, не знающие русского языка, с 1900-х годов познакомились с учением Льва Толстого и с его *Евангелием,* и с *Крейцеровою сонатою* (1904), и с *Восстановлением ада* [222]. Да кроме того этот деятельный назаретский воспитанник переводил на арабский язык ряд других русских писателей — исторический роман Данилевского *На Индию* о задуманном походе Петра I (1902), рассказы Горького и т. п. Как естественно для постоянного писателя-журналиста, Салим Куб'айн не забывал и помимо беллетристики переводить с русского языка всякие интересные для арабского мира статьи [223]. Другой из ранних питомцев Назарета, выпуска 1894 г., Халиль Бейдас, просто засыпал арабских читателей переводами с русского [224]. *Капитанская дочка* Пушкина (1900), *Тарас Бульба* Гоголя, рассказы Чехова, *Князь Серебряный* Алексея Толстого (под заглавием «Ахвал ал-истибдад» — «Ужасы самовластия», 1910) [225] и многие другие русские произведения вышли по-арабски благодаря Бейдасу, в сотрудничестве других назаретских питомцев (и бейтжальских питомиц) [226], с участием, разумеется, и тех молодых людей, которые воспитались в самой России и о которых нам уж приходилось упоминать: они — К. Кавази' из Глуховского учительского института, А. Баллан из Казанской духовной академии и пр.[227].

[221] Этот крупный литературный деятель, Салим Куб'айн, доныне здравствует <ум. в 1940-х годах>. Он издает в Египте солидный научно-литературный журнал «Иха'» — «Братство» (в смысле: братство всех арабов, даже всех людей, независимо от их вероисповедания). Куб'айн даже женился на русской (служившей в Палестинском обществе) и производит сам впечатление полнейшего русского, когда разговор идет по-русски.

[222] «Мамлакат джаханнам» (1909), с легким изменением смыслового оттенка в заглавии.

[223] На один такой перевод С. Куб'айна (1905), предназначенный для чтения прежде всего арабов-мусульман, а не единоверных Куб'айну христиан, обратил внимание И. Крачковский в предисловии к книге «Новая женщина» Касима Амина, стр. XIV. Переведена была Куб'айном русская брошюра мусульманина-кавказца (потом эмигранта из России) А. Агаева *Права женщины в исламе.* Посвятил переводчик свою работу горячему борцу за освобождение мусульманской женщины — Касиму Амину.

[224] Халиль Бейдас начал «печататься» в 1890-х годах, во второй их половине, сколько помню, не без споспешествования российского генерального консульства в Бейруте. В 1909 г. он был уж редактором собственного очень интересного журнала «Ан-Нафа'ис» — «Жемчужины» в палестинском приморском городе Хайфе, и сразу же каждая книжка этого журнала являла собою самые яркие воздействия русской литературы. И переводы рассказов «с немецкого» своею транскрипцией собственных имен наводили на подозрение, что они переводились с русских переводов, хотя в Хайфе была немецкая колония.

[225] Перевод *Князя Серебряного* — в приложении к «ан-Нафа'ис», 1910.

[226] Кулсум Наср 'Оде, Пелагея Дафеш.

[227] Об этом см. статью Крачковского *Русские писатели,* стр. 39—41. Небольшая объемом, статья содержательна; но, печатавшись без авторской корректуры, она полна опечаток: Холун (вм. Хассун), Бейдос (Бейдас), Баллин

Можно сказать, что в 1890-х—1900-х годах влияние русской литературы на арабов Сирии уже сделалось ощутительно сильным. Это, конечно, не значило, что русская литература вытесняла французскую и английскую: влияние этих двух, прежде всего французской, оставалось в Сирии всецело господствующим и в 1890-х годах; а русская литература просто дополняла их своим воздействием на арабов Сирии в направлении европеизаторства,— и все три влияния скрещивались. Иногда это сказывалось и на литературной терминологии. Все арабы, даже не знающие русского языка, употребляют теперь термин *ши'р мансӯр* в смысле «стихотворение в прозе». По-видимому, термин заимствован от Тургенева, вероятнее всего через посредство назаретских литераторов [228], хотя наибольшую популярность приобрел этот литературный жанр среди арабов уж под влиянием новейшей американской литературы (Walt Whitman).

Следует отметить, что русская литература оказывала влияние на создание арабской не только через тех арабов, которые получили русское воспитание. Роман Льва Толстого *Воскресенье* появился на арабском языке (начало 1900-х годов) в переводе не с русского, а с английского языка. И вообще не раз случалось, что какой-нибудь европейски известный русский беллетрист делался известен широкой арабской публике в переводе не с русского оригинала, а с английского или французского перевода [229]. К таким относится, например, не только всемирно известное *Преступление и наказание* Достоевского, но и нашумевший порнографический роман Арцыбашева *Санин,* который по-английски появился в 1915 г. (в переводе Пинкертона), а уж с английского был переведен по-арабски под заглавием «Сын природы» и оказал несомненное влияние на кое-кого из новейших арабских беллетристов, чуждых ближайшего знакомства с русской культурой и совершенно незнакомых с русским языком [230].

Не лишне отметить, что отчасти благодаря Палестинскому обществу и давлению его «августейшего» председателя на российскую дипломатию арабы Сирии (без Палестины, однако) избавились наконец в 1890-х годах от двухсотлетнего церковного ига греков Цареграда, тормозившего умственное развитие православных арабов. В Иерусалиме, где святогробцы с твердостью

(Баллан), Пелагея Дафет (т. е. Дафеш), Нахле Кальфот (Калфат, автор четырехтомной «Истории России», Бейрут, 1887) и др. <В посмертном издании в составе «Избранных сочинений» (т. III, стр. 267—269) все опечатки исправлены.>

[228] Ср., например, предвестие в «Ан-Нафа'ис», 1910, апрель, стр. 306—307. Подпись «И. Х.» могла бы означать «Искандер Халабий», т. е. врач в учреждениях Палестинского общества, который сперва (в начале 1890-х годов) учился в Киевской духовной семинарии.

[229] Интересные библиографические данные в вышеназванной заметке Крачковского *Русские писатели.*

[230] Мазиний в своем интересном романе *Ибрахим Катиб* (начат в 1925 г.) заимствовал целую сцену из *Санина,* и это было отмечено арабской критикой.

не пропускали никакого араба даже в послушники, не то что в архиереи, задача была бы трудна. Но в Антиохийской (Дамасской) патриархии свержению ненавистного чужевладычества помогли некоторые случайные обстоятельства, далеко не все строго нравственного характера.

Во-первых, из десяти архиереев дамасской Сирии кое-кто всегда бывал арабом, а во-вторых — увеличению числа иерархов-арабов несколько неожиданно помогло долгое патриаршествование в Дамаске грека Иерофея (1850—1885).

Этот патриарх-грек, пользовавшийся обильными благостынями от России, не только считался русофилом [231], но по временам признавал также необходимость успокаивать национальное недовольство арабов, которое с резкими вспышками проявляло себя не раз больше всего в Бейруте. В противность другому его блаженству, патриарху иерусалимскому, который гласно окружил себя молодыми наложницами, это его блаженство, антиохийский патриарх Иерофей, окружило себя молодыми арабскими диаконами. Они изучали греческий язык, считались за людей безусловно преданных патриарху-греку и за его «учеников» [232], и, когда мужали, он охотно продвигал их на выгодные церковные места, то утверждая их в настоятельствах над более богатыми монастырями дамасской Сирии с Ливаном, то назначая заведовать Антиохийским подворьем в Москве, то давая им места архиереев, если местная арабская паства упорно требовала для себя араба, а не грека. Мы уж имели случай отметить, что в Бейрут в 1870 г. пришлось патриарху Иерофею вызвать из Москвы своего «ученика» араба Гавриила Шатилу, который настоятельствовал в Московском подворье, и предоставить ему митрополичью кафедру в Бейруте, потому что православные бейрутинцы твердо заявили, что грека не примут, и перестали даже поминать патриарха Иерофея в церквах [233]. К дню смерти его блаженства Иерофея (1885) уже на большинстве епископских престолов дамасской Сирии восседали природные арабы.

Немедленно на дамасском избирательном соборе, составленном из иерархов и светских представителей православной паствы, сделана была первая попытка провести на патриарший престол араба, а не грека; но она, при помощи греческих взяток в Константинополе турецким властям, потерпела неудачу (1885). Неудачным для арабской паствы оказался и следующий патриарший выбор, в 1892 г., когда вселенская цареградская патриархия и иерусалимские святогробцы, действуя с полнейшим цинизмом и не жалея взяток турецкому правительству, сумели не допустить араба в патриархи, и антиохийским «его блаженством» сделался бездарный и алчный грек Спиридон. Арабы Си-

---

[231] Ср. письмо архим. Порфирия Успенского к консулу Базили в мае 1849 г., когда намечалась кандидатура Иерофея: *Материалы,* т. II, стр. 321.

[232] *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* рук., л. 229.

[233] Там же, лл. 229—230.

рии остались возбуждены донельзя и печатно протестовали против хода выборов [234].

Прошло шесть лет. В 1898 г. вновь заседал избирательный собор в Дамаске, чтобы избрать преемника патриарху-греку Спиридону, позорно низложенному за симонию и едва не убитому в алтаре. Обстоятельства тогда слагались неблагоприятно для греков-панэллинистов. Только что закончилась греко-турецкая война, вызвавшая в турках сильное озлобление; продолжавшиеся на о-ве Крите волнения панэллинистического характера производили в турецких правительственных кругах Цареграда очень настороженное настроение против всех греков вообще. Русское представительство, между прочим, по настояниям Императорского Палестинского общества, с успехом предприняло перед Портою известные шаги к тому, чтобы сирийским арабам была обеспечена возможность осуществить свое избирательное право без вмешательства греческих интриг. Тут, однако, обнаружилось, что дамасский собор не способен сговориться на одном кандидате-арабе и раскололся на две партии, обе арабские. Одна партия стояла за кандидатуру араба Мелетия, лаодикийского митрополита, другая — за захльского митрополита Герасима Яреда, бывшего ректора псковской духовной семинарии, по образованию вполне русского. Яреда поддерживали оба русских генеральных консульства — в Бейруте (Лишин) и в Дамаске (Беляев, будущий секретарь Палестинского общества). Проходил месяц за месяцем, дело избрания антиохийского патриарха не приходило к концу, и вселенский грек-патриарх Цареграда уж начал предъявлять канонические притязания — решить дамасскую распрю путем назначения на антиохийский патриарший престол кого-нибудь из греков вселенской патриархии, раз дамасский собор оказывается неспособным к избранию для себя архивладыки. Тогда сторонники митрополита Мелетия прибегли к отравлению митрополита Герасима Яреда,— после чего в патриархи был единодушно избран Мелетий (1898), и кончилось двухсотлетнее иерархическое владычество греков над дамасской Сирией [235].

---

[234] Принадлежащая мне арабская рукописная летопись бейрутских епископов <*Мухтасар та'рих ал-асакифа*> кончается записью: «Про это избрание смотри особую, печатно изданную книгу: „Точная сводка касательно выбора Антиохийского патриарха". Из той книги ты, читатель, можешь поучиться, до чего начали доходить поступки греческого духовенства и до какой степени оно способно попирать священные законы и позорить всю православную веру ради исключительных выгод греческой нации» (л. 245). Эта запись уже была мною издана в *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, пер., стр. 29.

[235] Г. А. Муркос (тогда еще профессор в Лазаревском институте восточных языков), со скорбию сообщая мне об отравлении Яреда, с горечью прибавил замечательно типичную апологию этого преступления: «С нашей стороны жертва принесена неслыханно огромная! Яред был ярким светилом среди антиохийского верховного клира и достойною опорою нашей церкви. Но — пожертвовать им мы неизбежно должны были, чтобы спасти арабскую нацию от продолжения ненавистной греческой ксенократии».

VII

Совместные усилия христианских миссионерских школ, американо-протестантских, французско-иезуитских и русско-православных, привели арабов Сирии начиная с 1840-х годов и в течение второй половины XIX в. к довольно высокому уровню европейского просвещения, при котором и литературное возрождение должно было пойти в неуклонном европейском духе и прогрессировать с каждым десятилетием<236>. Совершенно ясно, однако, что христианско-миссионерский характер этих школ, даже если живая практика приводила иных учеников к очень критическому отрицанию клерикальных тенденций своих учителей, налагал на европеизирование сирийских арабов особую, специфическую печать, которая естественно отсутствовала у арабов Египта. Те ведь усваивали европеизацию при посредстве чисто светских школ своего хедивского правительства, и в них религиозный тон, если тоже кое-какой сохранялся, то во всяком случае это был тон мусульманский, а не христианский.

Кроме того сказывалась и продолжает сказываться разница в характере людей обеих стран — Египта и Сирии. Особые многовековые исторические условия жизни Сирии с Палестиною выработали из жителей этой страны достаточно оригинальный в умственном и нравственном отношениях, своеобразный тип. Охарактеризовать этот тип европейские наблюдатели пытались не один раз, причем на основании построенных ими характеристик давали и житейски-практическую оценку, то лестную для живых подвижных сирийцев, то очень нелестную, то помогающую нам лучше понять сирийцев и их новейшее возрождение, то, наоборот, только затемняющую такое понимание.

Беспристрастие побуждает также историка литературы не обойти этих вопросов молчанием.

VIII

Обычная этнографическая характеристика сирийских арабов как талантливейших людей в мире (Бёртон, Реклю) Попытки омрачить подобную характеристику разысканием в сирийском духовном облике таких от-

---

<236 Просветительскую деятельность миссионеров в арабских странах А. Е. Крымский стремится осветить объективно и с разных сторон, оттеняя больше ее положительную роль в культурном и литературном возрождении XIX в. Однако следует иметь в виду, что ныне в определенных арабских общественных кругах существует непримиримое отношение к христианскому миссионерству всех видов и отрицательная оценка миссионерской деятельности в прошлом. Яркими представителями такой точки зрения выступают авторы полемической книги, сокращенный перевод которой был издан и по-русски: Мустафа аль-Халиди, Омар Фаррух, *Миссионеры и империализм в арабских странах.*>

рицательных черт, как «fides Punica» и греческая «льстивость даже и до сего дьни». Доисламские сатирические стихи об арабах Сирии. Отзывы о сирийских христианах у латинского духовенства крестоносцев XII—XIII вв. (о своих рыцарях еще хуже). Скорбь мусульманского пилигрима Ибн Джубейра XII в. о чрезвычайной религиозной терпимости у сирийских мусульман. В XIX в. восторженное отношение поэта-путешественника Ламартина 1830-х годов к духовным качествам арабов Сирии — и параллельно крайне скептическая оценка всех вообще арабов у дипломата-арабиста Френеля. Высокая симпатия к ним в труде «Сирия и Палестина» российского генерального консула Базили. Вполне позитивная характеристика у австрийского дипломата в Сирии, первоклассного арабиста А. фон Кремера (1853; 1872). Апофеоз арабов-сирийцев у Бёртона (1872)

Арабы Сирии, которым суждено было сыграть передовую роль в истории арабского возрождения XIX в., составляют собою совсем отдельную арабскую народность, значительно отличающуюся от всех прочих арабских групп. Это не чистые семиты, какими являются бедуины Аравийского полуострова, и это не те воспринявшие семитизацию хамиты, какими оказываются арабы-египтяне. Арабы-сирийцы — последовательная смесь и скрещение длинной цепи народов: древних финикиян-хананеян, арамейцев, греков эллинистического периода, греков-византийцев, арабов как доисламских, так и исламских, а в Южной Сирии (иначе Палестине) — еще и евреев. Во времена крестовых походов XI—XIII вв. сюда присоединилась примесь западноевропейская, преимущественно французская. Но это еще не был конец скрещиваниям: несомненно смешивались с сирийскими арабами и венецианцы и армяне, о чем выразительно свидетельствует тот факт, что в крупных торговых городах, особенно в приморских, фамильные прозвания сирийских арабов не раз оказываются итальянскими и армянскими, или еще иными иностранными.

Если верить известной школе антропологии и биологии, то смешанные расы, смешанные народы вследствие подновления крови обыкновенно бывают даровиты, талантливы. Не беремся судить об общей правильности или неправильности такого антропологического закона, но ясно, что его сторонники могли бы в качестве одного из доказательств сослаться и на духовный облик сирийских арабов. Высокую оценку интеллектуальных качеств сирийцев единодушно дают все европейские исследователи-этнографы. В их числе известный арабист-путешественник англичанин Р. Бёртон, автор книги *Unexplored Syria* (1872), назвал сирийских арабов «самою талантливою расою, какая

только существует в целом мире». Эту данную Бёртоном характеристику внес Эл. Реклю в свой географо-этнографический труд *Земля и люди* прямо в качестве неопровержимой аксиомы [237], и таким образом она популяризовалась в самых широких кругах европейских читателей.

Изредка случаются попытки кое в чем омрачить эту характеристику, по временам не без экскурсов в очень отдаленную старину.

Дело в том, что некоторые из прежних народов Сирии, предки нынешнего арабского населения этой страны, оставили по себе в истории не очень лестную нравственную славу. Финикияне, эти живые предприимчивые купцы [238], считались у римлян за людей, которым никак и ни в чем нельзя верить; ироническое выражение «fides Punica» в смысле «вероломство» сделалось в устах римлян прямой пословицей, которая традиционно перешла и в наши времена. Равным образом другой сирийско-арабский предок, грек или, по пренебрежительному выражению римлян, «Graeculus», служил в глазах римлян образцом лукавой льстивости и хитрого плутовства и обмана. Поговорка: «ad calendas Graecas» употребляется у нас и до сих пор; а коварное лукавство того правящего слоя греков-византийцев, которые имели дело с другими народами, приобрело, можно сказать, никем не превзойденную всемирную известность, и даже наш Начальный летописец XI в., сообщая о греческих коварных уловках предыдущего ему X столетия, меланхолически добавляет в качестве известной истины: «Суть бо греци льстивы и до сего дьни» [239]. Слово «льсть» в древнерусском языке значило δόλος, πονηρία [240]. И вот такая же непочтенная слава, словно наследие от предков, переносилась на потомков финикиян и греков, на сирийских арабов, и притом издавна: еще в доисламское время. Знаменитый арабский поэт Набига Зубйанский, умерший незадолго до начала мусульманской проповеди Мухаммеда, немало жил при дворе арабских царей дамасской Сирии (Хариса, Амра, Ну'мана) и оттого мог слыть у других арабов за араба-сирийца. Осмеивая Набигу в сатире, один из южноарабских поэтов выразился по его адресу: «Ну, кто из людей больший предатель, чем сириец, с его двумя мускулами в языке, орудующими одинаково свободно?»

Ва аййу н-нāси агдару мин Ша'āмин,
Ла-ху сурадāни, мунталику л-лисāнӣ? [241].

---

[237] Реклю, *Земля и люди,* IX, стр. 633.

[238] «Купцы Тира — князья; торговцы его — вельможи» (Исайя, XIII, 8).

[239] См. Лаврентьевскую летопись под 6479/971 г. о коварстве греков против Святослава; по печатному изданию (СПб., 1897) — стр. 68 (=л. 42 Радзивил. списка).

[240] Срезневский, *Материалы для словаря,* т. II, стр. 68.

[241] Арабский текст сатиры см.: *Диван* Набиги Зубйанского, изд. Деренбура, № 23. Русский перевод — у Крымского: *Арабская литература,* II—III, стр. 290.

Пятьсот лет спустя крестоносцы-рыцари с их латинскими церковниками, владевшие Сириею два столетия, оставили нам через своих деєписателей очень нелестную оценку нравственным качествам арабов-сирийцев XI—XIII вв., христиан, никак не желавших верно, искренно и самоотверженно служить своим пришлым господам-завоевателям. Достаточно взглянуть в историческое сочинение Жака де Витри (Jacobus de Vitriaco) XII—XIII вв., который хорошо владел арабским языком и состоял латинским епископом в палестинской Акре (Сен-Жан д'Акр, по-арабски Акка), прибрежной крепости рыцарей иоаннитов; умер он в Риме не ранее 1220-х годов, если не позже[242]. Характеризуя сирийцев-арабов, еп. де Витри, с одной стороны, не может не отметить их энергии и трудолюбия: «они очень полезные люди во всяких деловых отношениях, они опытны в земледелии, в ремеслах, они хорошо засевают нивы, они хорошие виноградари, они для страны дельное население». Но, с другой стороны, еп. де Витри говорит, что сирийцы, пробывши долгие столетия под господством чужих народов, сделались «вероломными, двуличными, такими обманщиками, как греки, лгунами, ненадежными людьми, приверженцами тех, у кого есть богатство, предателями, уста которых полны слов, далеких от сердца, людьми, которые считают за пустяк красть или грабить чужое». Эту мрачную картину сирийской нравственности еп. Жак де Витри, однако, сам ослабил другою, гораздо худшею характеристикою, которую он тут же дает уж не арабам, а своим современникам-крестоносцам. Всех их, духовенство и мирян безразлично, еп. Жак де Витри ярко обрисовывает как вместилище всякой мерзости, всяких пороков, всяких преступлений. Первые крестоносцы, пришедшие завоевывать «святую землю» в конце XI в., представляются епископу людьми идеальными, чуть не святыми, а современные ему крестоносные франки XIII в., потомки тех «благочестивых и угодных богу людей», произошли от своих предков так, «как из хорошего вина получаются подонки, как из оливкового масла — грязный осадок, как из пшеницы вырастают плевелы». Кто прочитает «Историю» еп. Витри, у того в конце концов останется впечатление, что арабы-христиане XII—XIII вв., которых описал преосвященный де Витри, были нисколько не хуже, а, пожалуй, гораздо лучше своих пришлых господ — европейцев-христиан. Что касается сирийских мусульман того времени, то очень неблагоприятную оценку их нравственному облику (а с общечеловеческой точки зрения, на-

---

[242] «Иерусалимская история» — *Historia Hierosolymitana* еп. Жака де Витри печатно вышла в свет еще в XVI в. (Douai, 1557). Несколько позже, в 1611 г., ее внес француз Бонгар (Jacobus Bongarsius) в свой свод *Gesta Dei per Francos* (см. гл. XII, стр. 1047 и сл.). Из Бонгара, уже по-французски, издал довольно значительные извлечения, преимущественно бытового характера, французский историк крестовых походов Мишо в добавочном, библиографическом томе своего труда *Histoire des Croisades*, t. 6, стр. 109—121.

оборот, вполне симпатичную) дал благочестивый андалусец-пилигрим, ехавший на поклонение в Мекку, Ибн Джубейр последней четверти XII в. Такую замечательную черту, как отсутствие религиозного фанатизма у мусульман-арабов Сирии, Ибн Джубейр не сумел себе объяснить иначе, как следствием их нравственной шаткости. Во время его путешествия как раз шла война между героем ислама султаном Салахаддином (Саладином) и крестоносцами; но, с печалью констатирует набожный Ибн Джубейр, подданные крестоносцам сирийские арабы-мусульмане относились к этой войне вполне равнодушно. Мусульманское купечество среди священной войны не только не бойкотировало гяуров-франков, но, наоборот, вело с ними самую оживленную торговлю; а мусульмане-земледельцы были довольны, что их господа-крестоносцы не тащат их в войско и дают полную возможность спокойно возделывать поля и виноградники, причем не отягощают их высокими податями. Эти мусульмане-арабы, к горю Ибн Джубейра, не обнаруживали ни малейшего желания, чтобы над ними приобрели власть единоверные им мусульмане, которые могли бы нарушить спокойное их благосостояние. К сокрушению Ибн Джубейра, сирийские мусульмане находили, что им выгоднее не заботиться об интересах веры, а удовлетворяться интересами сего тщетного мира. «Чистое искушение!» — печалился Ибн Джубейр: «Да хранит нас бог от этого!»[243].

В XIX в. отрицательную характеристику сирийских арабов можно у европейских исследователей встретить сравнительно редко. Внимание европейцев теперь больше привлекается высокими интеллектуальными способностями и неисчерпаемой энергией сирийских арабов; огульное же, массовое этическое осуждение целого народа, а не отдельных лиц слышится у неповерхностных, серьезных наблюдателей крайне нечасто, в виде диссонанса.

Поучительно отношение двух путешественников по Арабскому Востоку 1830-х годов — Ламартина и Френеля.

Ламартин, путешествовавший по Сирии и «святой земле» в 1832—1833 гг., для сирийцев ничего не находит, кроме похвал. Говоря о тех, которые живут у подножья Ливана, он даже резко прохаживается насчет культурности своих земляков-французов: «Эти сирийцы — совсем не дикари и не варвары, они просвещеннее наших французских крестьян, они все грамотны, они сверх своего арабского языка обыкновенно владеют и каким-нибудь иностранным, они трудолюбивы и трезвы»[244]. Ливанским горцам, в силу их склонности к европейской цивилизации, Ламартин предвещает самую блестящую будущность, которая своими последствиями затмит и прославленную культурную деятель-

[243] См.: Ибн Джубейр, стр. 287, 298—300, 302.

[244] Мы делаем ссылки на *Voyage* Ламартина, как и в предыдущей главе, по изданию 1835 г. (t. 2, стр. 313—314).

ность египетского государя-реформатора Мухаммеда Алия. Все вокруг дряхлеет, говорит Ламартин, только этот один народ явно набирается новых, юных сил. «Это он сойдет со своих ливанских гор, это он оснует торговые города на (сирийских <.— *А. К.*>) берегах моря, это он возделает плодородные равнины, где теперь бегают шакалы и газели... Чудеса, совершаемые Мухаммедом Алием в Египте, тут повторятся, но повторятся с лучшею будущностью: у Египта нашелся один человек, у Ливана имеется целый такой народ» — «L'Égypte n'a qu'un homme, le Liban a un peuple», с непереводимой меткой краткостью выражается Ламартин [245]. К арабам-мусульманам Сирии он относится с неменьшей симпатией; это отчасти мы видели в одной из предыдущих глав (о простонародной арабской словесности). С особою подчеркнутостью говорит Ламартин, набожный христианский паломник, о полном отсутствии религиозного фанатизма и вражды к христианам у мусульман Сирии и Палестины. Мусульман оклеветали, пишет в Палестине Ламартин, они, конечно, креста не любят, но христиан-то не трогают. Епископ на улицах Назарета чувствует себя почтенным лицом, которого мусульмане не заденут, а отнесутся к нему даже с большим уважением, чем в Европе. «Если человек из христианского духовенства пожелает воспринять венец мученичества, то этого он скорее добьется для себя в Европе, а не здесь на мусульманском Востоке» [246]. Как видим, характеристика арабов-сирийцев у поэта Ламартина — всесторонне похвальная.

Однако другой, более прозаичный и более полный сословной гордости француз 1830-х годов, ориенталист и дипломат, почти натурализовавшийся на Арабском Востоке, в разных арабских странах, Ф. Френель (Fulg. Fresnel), позволил себе высказать далеко не такие воззрения, вполне благоприятные для арабов [247]. Бедуинов Френель уважает за высоко развитое у них чувство чести [248], рыбаков — за их трудолюбие и мягкость нравов [249]; он способен оценить самоотверженность араба-матроса, бросающегося для спасения чужого ребенка в море, где кишат акулы, и не понимающего, как это человек мог бы брать денежную награду за спасение утопающего; Френель, наконец, высоко чтит ученых азхарских шейхов [250]. Но вообще к обычной массе арабских горожан (одинаково — сирийцев, египтян, йеменцев), с которыми больше всего и должны иметь дело европейцы, Френель относится с глубоким презрением: в его глазах этот демос — бессовестные, лживые, алчные канальи и плу-

---

[245] Там же, стр. 353—354.

[246] Там же, стр. 35—36.

[247] См. описание одной из поездок Френеля совместно с консулом Боттой в *L'Arabie*, изданном уж посмертно.

[248] Суждение о бедуинах: Frensel, *L'Arabie*, стр. 24, 98, 126 и сл.

[249] Там же, стр. 72.

[250] Там же, стр. 88—89.

ты (coquins), которые способны понимать только угрозу и палку. Более отвратительный класс «каналий» Френель может указать только в Европе, где, вдобавок, эти «канальи» со времени французской революции стараются возвысить свое положение, s'élever. В глазах Френеля восточные «канальи» имеют над европейскими хоть то преимущество, что помнят свое место и не мечтают à sortir de sa sphère. Кстати сказать, прибавляет Френель, это сдерживаемое положение восточных «каналий» есть одна из причин благосостояния, которым как-никак все-таки пользуется народ на Востоке, несмотря на самую тиранскую, самую преступную систему управления восточных стран [251].

Френель, когда писал эти свои бесцеремонные, явно тенденциозные суждения, был консульским агентом в Джидде. При своей жизни он не успел напечатать своей записки, и ее, понятно, не читал российский генеральный консул в Бейруте К. Базили, когда в 1847 г. писал свой всесторонний обзор *Сирия и Палестина* [252]. Весь труд К. Базили проникнут полною симпатиею и уважением к сирийским арабам, и к христианам, и к мусульманам. Их он признает самым талантливым из всех турецкоподданных народов: «В массе сирийского народонаселения — более природных дарований, чем в других племенах империи» [253]. Базили глубоко ценит неугасаемую культурность низших, простонародных слоев сирийского населения [254]. Отсутствие религиозного фанатизма в сирийцах-мусульманах он подчеркивает несколько раз; впрочем, как дипломат-делец, знающий закулисную подноготную, он усматривает в этом не расовый признак: мусульмане и христиане живут в добром согласии между собою всюду, где тождество гражданских обстоятельств [255] сблизило христиан с мусульманами [256]. Всякое проявление изуверства в Сирии, тут же замечает этот долговременный наблюдатель, «должно исключительно приписать усилиям турецкого правительства» [257].

Приблизительно в одно время с русским представителем Базили вел свои записки о Сирии представитель Австрии, тогда еще молодой арабист-дипломат, впоследствии же выдающийся авторитет арабистики А. фон Кремер, будущий автор знаменитой «Культурной истории Востока при халифах» (Вена, 1875—

---

[251] Там же, стр. 32, 48.
[252] Мы уж много раз обращались к этому труду К. Базили.
[253] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 146.
[254] Там же, стр. 147.
[255] Понимать надо: «турецкие притеснения».
[256] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 149.
[257] Там же. К этому — позднейшая выноска во втором издании (СПб., 1875): «Таково было суждение мое в 1847 г. Оно нисколько не изменилось по поводу дамасских кровопролитий 1860 г., в которых правоверная чернь служила орудием пашей и чиновников турецких». Ср. еще ч. II, стр. 167—168.

1877). В своей книге «Средняя Сирия и Дамаск» (1853)[258] фон Кремер счел невозможным давать огульную характеристику всем сирийским арабам вместе: бедуинам, горцам, горожанам. Да и горожане не одинаковы: житель Халеба — довольно культурен, просвещен и мало склонен к фанатизму, житель Дамаска — темен, самоуверенно-невежествен и наиболее способен к фанатическим эксцессам. Да и христиане-арабы не всюду одинаковы: те, которые живут в городах с преобладающим мусульманским населением, особенно в Дамаске — с виду смиренны, несколько сгорблены, а на лице выражается затаенное внутреннее лукавство, тогда как горцы даже взглядом своим обнаруживают внутреннее благородство[259]. Двадцать лет спустя (1872), еще лучше изучивши на месте Арабский Восток, фон Кремер вновь дал характеристику сирийских арабов, посвящая особое внимание христианам. Сверх таких общесирийских черт, как природная даровитость, энергичность и трудолюбие, фон Кремер мог подчеркнуть значительную их способность усваивать европейскую культуру. Тут и античные предки Сирии ему вспомнились. Конечно, у фон Кремера и речи нет о том, могли ли передать нынешним сирийцам их предки-финикияне свою «fides Punica», а греки свою «льстивость» — δόλον; но вспомнить этих предков не для охулки, а для возвеличения арабов-сирийцев он считает уместным. «Не даром же, — говорит он, — их предками были финикияне, один из самых даровитых народов древности». Органически вкорененной, так сказать «наследственной» испорченности этики в христианах Сирии фон Кремер не только не усматривает, но, наоборот, с большим сочувствием отмечает спокойную, чисто патриархальную жизнь сирийской семьи. Портятся, говорит он, добрые нравы там, где вслед за французским полуобразованием вошли в моду и кринолины, «там прежние простые нравы уже исчезли и вместо них развилась нелепая и безобразная пародия на европейство». Сирийцев не с полуобразованием, а с подлинным образованием фон Кремер, понятно, может лишь ценить[260]. В том же (1872) году, когда А. фон Кремер писал эти строки, знаменитый путешественник-этнограф, англичанин-арабист Р. Бёртон в *Unexplored Syria* (1872; мы ее цитировали) признал сирийских арабов за «самую талантливую расу, какая только существует в мире». Мы видели, что авторитет *Всеобщей географии* Реклю утвердил эту характеристику казалось бы в качестве неопровержимого «последнего слова» науки.

---

[258] Подлинное заглавие: *Mittelsyrien und Damascus*.

[259] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 95, 155.

[260] Ср. статью А. фон Кремера, напечатанную в журнале «Ausland»: 1872, № 7, стр. 150—151.

IX

Неожиданное воскресение Френелевых воззрений у этнографа-арабиста графа К. Ландберга ок. 1880-х годов в его огульно беспощадном осуждении нравственных качеств сирийцев-арабов, особенно христиан; вопиющая его несправедливость. Объективные впечатления русского арабиста конца XIX—начала XX в.: отрицательные черты приморского портового купечества Сирии не раз бывают свойственны как классовые купечеству какой угодно нации, не исключая и русской, и ни в каком случае не могут быть отнесены к сирийской расовости: высокая же талантливость сирийских арабов остается чертою непоколебимо общепризнанною

Однако в начале 1880-х годов известный ориенталист-швед граф Карло Ландберг, знаток Сирии несомненный, арабист высоких знаний, авторитетный исследователь арабских наречий, оживил воззрение Френеля 1830-х годов, причем прямо тут же отметил свою идеологическую связь с ним. В своем фольклористико-диалектическом труде об арабских пословицах прибрежной Сирии (1883) [261] граф Ландберг заявил, что он предпочитает иметь дело только с арабами-мусульманами [262], не с христианами, по крайней мере не с торгашами-горожанами [263]. Искренность и прямоту граф Ландберг усматривал только у захолустных крестьян и бедуинов [264]; а горожане-христиане, утверждал он, особенно те, что побогаче, при всей своей даровитости [265] нравственно совсем испорчены, они — люди «с изумительно гибкою совестью и вечно лживые» [266]. Кто умеет обмануть людей и набить карман, того, по словам графа Ландберга, они считают не за какую-нибудь хитрую каналью, не за интригана: нет, он у них «шатир» («ловкий», «ловкач»), причем в их речи это слово «шатир» значит «умный», «способный», «талантливый». Кто хочет быть честным и жить спокойно, тот у них «дурак», «жалкий» — «мискин», «глупый козел» — «тайс» [267]. Верить этим двоедушным лицемерам-сирийцам, утверждает граф Ландберг, никогда нельзя: они вам постоянно изменят и вас продадут [268]. По мнению графа, существует на свете только один народ, еще более лукавый, чем христиане-сирийцы: это — греки;

---

[261] Landberg, *Proverbes et dictons*, главным образом стр. 42—43, 190—191.
[262] Там же, стр. 191.
[263] Мусульманское купечество твердо помнит, что их пророк Мухаммед был купцом и посулил в Коране жесточайшие муки нечестным торговцам.
[264] Landberg, *Proverbes et dictons*, стр. 190.
[265] Там же, стр. 42.
[266] Там же, стр. 191.
[267] Там же.
[268] Там же, стр. 190.

их Ландберг титулует уже «culmen sceleritatis», «вершина преступности»[269].

Граф Ландберг был многолетним жителем Востока, прекрасно говорил на всех живых арабских наречиях, был безупречно знаком и с классической арабской литературой, исторической в том числе (он и сам издал важные арабские историографические труды времен крестовых походов), он пользовался авторитетом среди европейских ориенталистов,— и потому умолчать о его взглядах на сирийцев никак не приходится. Однако они звучат резким диссонансом между отзывами других, не менее авторитетных, наблюдателей Сирии. Односторонность, тенденциозное обобщение единичных фактов, предвзятость воззрений гр. Ландберга до того ясны, что опровергать их и не к чему; достаточно только отметить возможность их существования и пожалеть, что иногда, благодаря его авторитету, они цитируются другими без надлежащих оговорок.

Мне лично познакомиться с сирийскими арабами пришлось очень близко прежде всего в 1896—1898 гг. во время двухлетнего безвыездного пребывания в Сирии, причем я несколько месяцев прожил среди горцев-крестьян. Свои наблюдения и впечатления, в качестве абсолютно несходных с ландберговскими, я тогда же, на месте, зафиксировал письменно, отчасти обнародовал их и печатно[270]. И в дальнейших моих сношениях с сирийцами я уж не встречал повода к малейшей перемене своих первоначальных взглядов на них.

Среди сельского населения ливанских гор, для которого, впрочем, даже граф Ландберг делает исключение, я мог констатировать не лукавство, а большую искренность, честность, гостеприимство и много других привлекательных патриархальных черт. То же, и, пожалуй, даже без оговорок, решился бы я утверждать и о городском населении Южной Сирии, т. е. Палестины, которое считается у собственно сирийцев (бейрутинцев, дамаскинцев) даже чересчур простоватым.

Что касается той торговой массы, преимущественно христианской, которая густо населяет сирийские портовые города и оказывается главным двигателем сирийской общественной жизни (не исключая и литературной), то вполне понятно, что среди массы этого крупного и мелкого купечества можно без труда отмечать все те классовые купеческие пороки, которые бывают свойственны коммерсантам всех наций без исключения. Несомненно, что среди этих сирийцев найдется немало отрицательных типов, каким по русской поговорке «пальца в рот не клади». Эти прибрежные арабы хорошо умеют, по недавней еще замоскворецкой терминологии, «торгом торговать, деньгу зашибать», и у них «деньга» пользуется превеликим почтением.

---

[269] Там же, стр. 191.

[270] Крымский, *Мусульманство.*

«Если у тебя в кармане два франка, то и цена тебе два франка»,— с наивным эгоизмом говорил мне как-то один довольно европеизированный бейрутинец,— «а если у тебя в кармане четыре франка, то и цена тебе четыре франка». И тут же, зная европейскую историю, он как бы в оправдание добавил: «У вас издавна охраняют человеческую личность всякие „Habeas corpus“, а у нас под гнетом турецкого бюрократического самоуправства единственный „Habeas corpus“ — это денежки, масрийат»[271]. Российских купеческих пословиц «Не обманешь, не продашь» или «На то щука в море, чтоб карась не дремал» торговые сирийцы не знают, но в жизненной своей практике тщательно их придерживаются. Пожалуй, не слишком удивило б их и иронически-добродушное мнение русского бытописца: «На Руси закон таков, что умный человек не может быть не плутом», и, возможно, они добавили б, что и в султанской Турции такой же закон сохраняет полную силу. Их собственная сирийская пословица гласит, что стыд не тому, кто обманул, а тому, кто поверил[272]. У многих это применяется не только к денежным делам, но и вообще к отношениям между людьми; при случае они сумеют сказать и французское дипломатическое правило: «язык дан нам для того, чтобы скрывать свои мысли». Однако все подобные слабости и пороки носят слишком ярко выраженный характер классовости, а не расовости, и считать их за отличительный признак общей арабо-сирийской психологии будет ярко несправедливое дело.

Иногда неприятное впечатление не простой любезности, но как будто льстивости всех арабов-сирийцев вызывает приторно-чрезмерная их вежливость, полная обильных стереотипных формул («таклифат» — «церемоний»). Надо, однако, помнить, что эти внедрившиеся таклифат свидетельствуют также о старинной культурности народа и являются в своей сути, собственно, не более льстивыми условностями, чем европейское «милостивый государь» и «ваш покорный слуга». Гораздо неприятнее может подействовать на свежего приезжего человека общепринятый у городского (реже у сельского) населения Сирии обычай рассыпать прямо в лицо собеседнику гиперболические комплименты, об искренности которых не может быть и речи. Сами сирийцы-горожане смотрят на это, как на признак уменья разговаривать с подлинной вежливостью, «по-человечески», да даже так и называют это рассыпание неискренних комплиментов очень благовидным термином «инсаниййа» (букв. «человечность», в смысле: истинно вежливое, «человеческое обращение»

---

[271] От турецкоподданных греков в Смирне мне случалось слышать пословицу: ἔχεις γρῶχα —'ἔχεις γλῶσσα, ἔχεις φλωρι'αἔχεις φωρία т. е. «имеешь пиастры (гуруши) — имеешь свободный язык; имеешь флорины — имеешь ненаглядную красоту».

[272] Или более обычный вариант «стыд тому, кто правду скажет» — «эль-'айб 'аля йелли бйысдок».

с людьми)[273]. Должен я, впрочем, отметить, что в таком большом городе, как Бейрут (а там я жил наидольше), мне приходилось встречать довольно много людей, которые уже гнушаются проявлением «инсаниййа» в чересчур льстивой форме и считают ее унизительной для человеческого достоинства. Да и вообще я знал в Бейруте целый ряд личностей в высшей степени благородных, до щепетильности порядочных, совершенно лишенных торгашества и лукавства в своем характере, абсолютно не похожих на тот тип лукавого сирийца-горожанина, который по графу Ландбергу является обязательным для городской Сирии.

В конце концов мое личное мнение о сирийцах выработалось самое благоприятное. Говорить о лукавстве и двоеду́шии как о расовом признаке сирийца, невозможно, тем более что в одноплеменных с горожанами крестьянах-горцах даже наиболее предубежденный наблюдатель не в силах будет уловить такие черты в качестве сколько-нибудь типичных. Если же мы примем во внимание неоспоримое стремление всех сирийцев к знанию, к просвещению (пусть даже, на первом плане, к просвещению утилитарному, практическому), если примем во внимание их тоже бесспорную интеллектуальную силу, энергичность и трудолюбие, то нетрудно будет нам простить и ту городскую хитроватость, допустим, даже лукавство, которые можно бывает отметить у отдельных представителей этой высокоталантливой расы.

Слабость или даже полное отсутствие религиозного фанатизма в арабах-сирийцах тоже очень подкупает постороннего наблюдателя. Эта черта, однако, свойственна, как правило, всей вообще арабской народности[274].

---

[273] Однажды я находился в доме бейрутского нотабля из семьи Файядов среди многочисленного общества. Приветливый хозяин, рассчитывая, очевидно, оказать мне любезность, пустился мне толковать о безграничной любви всего бейрутского населения к России и к ее царю и договорился до Геркулесовых столбов: «Предположим, что русский царь прибыл бы в Бейрут и было бы объявлено: приблизиться к царю и поцеловать его в руку имеет право каждый, но с условием, что лишится за это головы. Завтра же Бейрут обратился бы в кладбище: все согласились бы, чтобы им за такую честь отрубили головы». Никто из присутствующих ничего не возражал против этих слов Файяда; только драгоман российского генерального консульства Селим Шхаде, догадываясь, что разговор меня шокирует, дружественно положил руку на плечо хозяина и полуслышно шепнул: «Бика́ффи» — «Довольно».

[274] Крымский, *Мусульманство,* стр. 51—54.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Наличные литературные арабские силы старого типа, действовавшие в Сирии при водворении в ней западной пропаганды 1830—1840-х годов

I

Знатоки классического языка в первых десятилетиях XIX в. Создатель «митрополичьей» библиотеки в Бейруте иерарх Афанасий Мхалла (1804—1815). Шейх Мухаммед Хут (1794—1859). Филологи ливанских обителей; наставник Сенковского Антон Арида (ок. 1740—1820 гг.) и др. Местные дееписатели; православный бейрутец Абд. Трад, 1824 г., униатский иеромонах в Шувейре — историк шхэбского Шуфа (после 1807 г.) Ханания Мнейяр; западнические труды Никулы Турка (ум. в 1828 г.) и сводчик-компилятор князь Хайдар (ум. в 1835 г.); свод «Знаменитости Ливана» Таннуса Шидйака 1840-х годов. Значение горного бтеддинского двора многолетнего эмира Башира II Шхэба (1788—1840) для развития изящной литературы

Европейские миссионеры, начавшие наведываться в Бейрут в 1820-х годах и решительно избравшие Бейрут и Ливан своим местопребыванием при египетской оккупации Сирии в 1830-х годах, застали здесь в литературном отношении как-никак не голую пустыню. Конечно, знатоки старой арабской литературы могли тогда давать самую скептическую оценку научно-литературному уровню всей Сирии, как это сделал еще в 1783—1785 гг. приезжавший сюда философ Вольней[1]; но на неспециалистов, на просто образованных заезжих путешественников около четверти XIX в. или в ближайшие к тому годы Бейрут своим литературным настроением способен бывал производить впечатление даже довольно выгодное. К числу таких приезжих неарабов принадлежал и знаменитый поэт-лирик Франции Ламартин (в 1832—1833 гг.); из его записок о пребывании в Бейруте не трудно вывести, пожалуй, даже несколько неожиданное для нас заключение, что Бейрут — это город, где изящная, тонкая лириче-

[1] У Вольнея во II т. его *Voyage* есть специальная глава об упадке арабской литературы.

ская поэзия прямо чуть ли не процветает. Другой из восторженных приезжих французских эстетиков, побывавший в Бейруте на десяток с лишком лет после Ламартина, старался даже подыскать нечто вроде научного объяснения для понравившейся ему бейрутской лирической поэзии: он причину усматривал в замечательных красотах бейрутской природы, которая, напомним, и Ламартина поразила [2]. Нарисовавши живую, колоритную картину жизнерадостных бейрутских пикников в подгородном Сосновом лесу, этот ламартиновский преемник прибавил: «В странах, сожженных солнцем, лесная зелень и свежесть имеют прямо неоценимую силу. Ручеек, журчащий по песку, да осеняющая его ветка дерева, где среди листвы слышен нежный голос влюбленного „бюльбюля", соловья, не могут не пленять обитателей этих стран и внушают поэтам множество восторженных стихов» [3]. Разумеется, специалисты-арабисты, посвященные в историю классической арабской поэзии, могли тогда же, около 1830-х годов, спокойно разъяснить увлекающимся путешественникам, что те новые для них, приезжих иностранцев, изящные поэтические образы в бейрутской стихотворной лирике, которые становились для них впервые знакомыми по переводам драгоманов, оказываются на деле давно избитыми, трафаретными образами, подражаниями старине и, как неоригинальные, мало свидетельствуют о замечательной поэтичности бейрутцев. Все же остается перед нами характерный факт: стихотворная литературная традиция настолько не исчезла в Бейруте 1830-х годов, настолько живо (независимо от ее качеств) давала себя чувствовать, что останавливала на себе благосклонное внимание даже случайных наблюдателей.

Да и научная литературная жизнь в Бейруте и на Ливане, пусть средневекового устарелого типа, которая все же продолжала теплиться и не угасала, не должна быть осуждена со всею беспощадностью, с какою осудил ее Вольней за полвека перед тем. Пусть в содержании своем научная арабская письменность начальных десятилетий XIX в. оказывалась в Бейруте убогой, пусть самый язык ее сплошь да рядом бывал очень далек от хорошей классической литературной нормы,— прозаическая литература разных разветвлений все же не угасала и некоторою своею частью представляла собою почву для восприятия более плодотворного содержания.

Духовная литература, этот главный источник невежества, по беспощадно-правильной оценке Вольнея [4], мусульманская ли духовная литература или христианская, вполне угаснуть не могла просто уж потому, что связывалась с текущими потребностями культа и церковного права. Сравнительно объемистая ко-

---

[2] У нас выше, стр. 248.
[3] Marmier, *Du Rhin au Nil,* t. 2, стр. 294—295.
[4] Volney, *Voyage,* t. II, стр. 294—295.

личественно, она по качеству своему, даже со снисходительной богословской точки зрения, положим, тоже стояла не высоко и представляла собою в начале XIX в. упадочное оскудение в Сирии. Собственно говоря, считать теологические писания за литературу можно бы разве с оговорками. Все же не следует упускать из виду, что некоторая реальная литературная польза этою клерикальною письменностью доставлялась: польза от нее была та, что всякие мусульманские муллы и христианские иереи или монахи, словом, церковники-книжники, по необходимости должны были поддерживать в себе на известной высоте знакомство с книжным арабским языком, сильно отличавшимся от простонародного, и они, как грамотеи-начетчики, способны бывали традиционно передавать свои грамматико-стилистические знания тем из молодого поколения, кто желал от них поучиться.

Среди православных иерархов Бейрута сверкнул было в двух первых десятилетиях XIX в. митрополит Афанасий Мхалла (1804—1815), родом, впрочем, не бейрутинец, а дамаскинец, перед тем митрополитствовавший в Хомсе; сверх хороших культурных воспоминаний о нем арабы связывают с его именем также воспоминание о его попытке стряхнуть с православных арабов иго греческой иерархии. Среди мусульман-церковников выделился шейх Мухаммед Хут (1794—1859).

Православный дамасский род Мхалла издавна принадлежал к богатым, культурным и влиятельным членам православной церкви Антиохийской патриархии. Около 1800 г. Афанасий Мхалла был в Хомсе митрополитом. Этот араб из Дамаска славился и своими глубокими церковными познаниями, и познаниями в языках — как в классическом арабском, так и в греческом. В сане иерарха Афанасий Мхалла любил мирской почет и внешнюю пышность, поддерживать которую позволяли ему личные крупные средства. В Хомсе ему не удавалось развернуться. Не поладивши с мусульманскими хомскими властями, он охотно принял в 1804 г. предложение православных бейрутинцев переехать к ним на освободившуюся митрополичью кафедру Бейрута. Там, несмотря на свой неприятно властный характер, митрополит Афанасий Мхалла привлек к себе всеобщее уважение тем, что в новоотстроенном (на его средства в 1811 г.) большом митрополичьем доме он составил рукописную библиотеку в 160 томах, которые переписал собственноручно: одни рукописи — греческие, другие — в арабском переводе самого же митрополита Мхаллы. Понятно, что собирались и другие рукописи. За два года до смерти, в 1813 г., митрополит Афанасий Мхалла, полный любоначалия и гордый своею ученостью и богатством, начал осторожно добиваться своего выбора в антиохийские патриархи. Цареградский вселенский патриарх и цареградский синод оказались, однако, на стороже греческих интересов в Сирии, отразили попытку Афанасия Мхаллы и прислали в

Дамаск на патриарший престол своего ставленника-грека. Роль Мхаллы вскоре и кончилась: он умер [5].

Но то был случайный гость Бейрута, притом знаменитый и влиятельный только среди своей православной паствы. После него и гораздо шире его прославился уже среди мусульманской духовной корпорации Бейрута как солидный наставник названный нами шейх Мухаммед ал-Хут (род. в 1794 г., ум. 1859 г.) [6]. По специальности был он больше всего знаток сунны, автор уважаемой работы по главным вопросам хадисов-преданий [7]. У него, однако, оказались такие ученики, которые достигли впоследствии вовсе не церковной, а подлинной литературной известности,— и небезынтересно отметить крайние контрасты среди них: один Хутовский ученик — плодовитый стихотворец, консервативный сторонник псевдоклассической старины и, при случае, активный противник христиан; другой тоже хороший арабский стилист, но в то же время сторонник широкого научного кругозора, в недалеком будущем принесенного в Бейрут западными миссионерами. И обоих воспитал один и тот же шейх Мухаммед Хут [8].

Можно, бывало, в первых десятилетиях XIX в. найти знатоков литературного арабского языка в какой-нибудь христианской обители на Ливане, иногда в сане настоятеля, иногда просто среди братии, монаха-начетчика, которому, ввиду его книжности, поручалось и заведование монастырским собранием рукописей. Недурную картину книжнических возможностей в ливанских монастырях дал нам О. Сенковский, который прожил там значительную часть 1820-го года: «В уединенных ущельях Касравана,— вспоминал потом Сенковский,— в конурке, занимаемой в каком-нибудь маронитском монастыре, я терзал свои силы над сирскими и арабскими рукописями, отысканными в скудной библиотеке грамотного монаха: поспешно списывал любопытнейшие из них, читал наскоро те, которых не успевал списать, делал извлечения, отмечал найденные в них живописнейшие фразы [под «сирскими» рукописями Сенковский несомненно разумел *каршуни*, т. е. сочинения на языке арабском, но переписанные буквами сирийскими <.— *А. К.*>] Исчерпав в несколько дней мудрость бедной обители, я отправлялся далее искать новых упражнений и разделять с другими

---

[5] См. подробности в *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., лл. 195—197. Одна мелкая подробность (касательно митрополичьего дома) — в дневнике Порфирия Успенского 1848 г. (*Книга бытия моего*, т. III, стр. 406).

[6] О шейхе ал-Хуте см. Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 305.

[7] Много десятков лет спустя после смерти шейха ал-Хута книга его была и напечатана (*Асна л-маталиб фи л-хадис*, Бейрут, 1319/1901) в сопровождении сочувственной биографии покойного шейха.

[8] Консервативный ученик Хута — Омар Унсий (ум. в 1876 г.), либеральный — Хусейн Бейхум (ум. в 1881 г.). Об обоих речь ниже, в изложении литературного движения 1860-х годов.

отшельниками блюдо вареной в деревянном масле чечевицы» [9].

Дольше всего прожил Сенковский в монастыре Айнтуре, где лет пятнадцать спустя сменившие тут иезуитов XVII—XVIII вв. миссионеры-лазаристы устроили свой коллеж, а тогда, в 1820 г., тут в сане настоятеля доживал свои дни престарелый Антон Арида и к своим четырем ученикам-арабам принял пятого: Сенковского, да и шестого, скандинавского ориенталиста Я. Берггрена. Арида, по времени своей жизни, глубоко восходил в XVIII в. (род. ок. 1740 г.), и его знала Европа как профессора арабского языка в Вене, даже училась по его грамматике, писанной по-латыни [10]. Под конец он вернулся на родину, и здесь-то, в Айнтуре, уж на последнем году жизни ученого старца, нашли его Сенковский и Берггрен. Сенковский так много сумел усвоить от Ариды, что всегда потом титуловал его: «мой незабвенный наставник» [11], и это почтение передал своим петербургским ученикам. П. Савельев в воспоминаниях о Сенковском не только говорит про Ариду, что был он «ученейший из маронитов и считался первым знатоком арабского и сирского языков», но отмечает Савельев также, что Сенковский на своих лекциях в университете «говорил об (арабистических <.—*А. К.*>) заслугах Сильвестра де Саси и своего наставника Ариды» [12]; Ариду Сенковский ставил рядом с Сильвестром де Саси; на одном уровне! В библиотеке у Ариды Сенковский нашел и список путешествия патриарха Макария на Русь XVII в., транскрибированный с арабских букв на сирийские (каршуни). Арида «чрезвычайно дорожил этим списком и с трудом давал его в руки лучшим своим приятелям»; но Сенковскому он дал возможность ознакомиться с рукописью, и тот «прочитал большую часть ее». Савельев, со слов Сенковского, это вспомнил в своей статье *Странствование арабского патриарха Макария из Алеппа в Москву* (1836) и не преминул также при этом случае назвать Ариду «знаменитый арабский ученый» [13].

---

[9]. В посмертном Собрании сочинений Сенковского см. т. I, стр. 192—193, равно как стр. XXVIII—XXIX в предпосланном от П. Савельева очерке жизни Сенковского.

[10] Савельев (стр. XXVII) квалифицирует Ариду: «автор нескольких сочинений об арабском языке». Вероятно, он принимал в соображение, например, то, что Аридою было помещено в Jahn, *Arabische Chrestomathie* (Wien, 1802). Сам Сенковский (Собрание сочинений, т. I, стр. 201), однако, упоминает только о его «известной арабской грамматике». Он мог иметь в руках ее позднее печатное издание: Antonii Arydae, *Institutiones grammaticae arabicae* (Wien, 1813).

[11] Сенковский, Собрание сочинений, т. I, стр. 201.

[12] Савельев, *О жизни и трудах Сенковского*, стр. XXVII и XLII.

[13] Статья П. Савельева о путешествии Макария, по случаю выхода в свет перевода Бельфура (Лондон, 1829—1834), напечатана была в редактируемой тогда Сенковским «Библиотеке для чтения»: Бельфур, *Странствования Макария*, стр. 2.

Таких монастырских клириков, замечательных знатоков классического арабского языка, водилось на Ливане, конечно, в общем немного, но и не так уж мало. Попадались ученые люди и среди белого духовенства. Недалеко от «кедров Ливанских», в Каннубине, резиденции маронитского патриарха, Сенковский близко сошелся с маронитским священником Булосом, который был деятельным членом папской «коллегии пропаганды», и даже титуловал себя на испанский лад дон Павло[14]. Пожалуй, тот же Сенковский, когда поучался у Ариды в Айнтуре, мог слышать, что в другом монастыре Ливана, в Бейт-Шабабе, есть опытный в классическом арабском языке чернец Матвей; этот оставил впоследствии по себе в истории арабской литературы память тем, что у него учился прославившийся затем высокий знаток арабской филологии Насиф Язиджий (род. в 1800 г.)[15]. Да, по-видимому, и в маронитском патриаршем духовном училище в Айн-варке, основанном в 1789 г., предназначенном для образования будущих маронитских священников, клирик-преподаватель арабского языка был не последний знаток арабской классичности, насколько можно заключить об этом по тому факту, что обучавшийся в Айн-варке юный Фарис Шидйак (род. в 1804 г.), когда прибыл в Египет, сумел сразу же обнаружить перед египетскими знатоками свою изрядную натасканность в классической арабской речи. Ясно, что и в униатском монастыре св. Иоанна под Шувейром, где печатались церковные книги, те монахи, которые вели редакцию и корректуру печатаемого текста, обязательно должны были смыслить в литературном арабском языке, хотя бы просто как хорошие книжники-начетчики. И т. п., и т. п.

Из-под пера тех же грамотейских духовных кругов исходила и историография Сирии первых ее десятилетий XIX в., т. е. непритязательное летописательство о местных событиях, иногда просто как пополнение к какому-нибудь более старому, уже готовому своду местных сведений. Светские люди, разумеется, тоже могли нисколько не чуждаться исторической работы. Православная «История бейрутских митрополитов», с ее очень интересными, совсем не церковными сообщениями, готовая в XVIII в., была вновь обработана и продолжена до 1824 г. бейрутинцем Абдаллахом Традом, человеком церковных интересов, но лицом светским[16]. Но что горная монастырская келия с ее тишиною и досугом как-то особенно благоприятствовала писанию «повестей временных лет», это с наглядностью видно хотя

[14] В 1839 г. этот священник-маронит Дон Павло усиленно расспрашивал о Сенковском ксендза Головинского (вскоре митрополита всех католиков России) (см. Hołowiński, Pielgrzymka, t. II, стр. 163).

[15] И в статье Kratschkowsky, *al-Yazidji* (стр. 1267) этот «монах Матвей в Бейт-Шабабе» не упущен упоминанием. <См. также Крачковский, *ал-Йазиджи*, стр. 229.>

[16] В той части *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, которая по-русски опубликована мною печатно, дополнение А. Трада осталось непереведенным.

бы из той преемственности, с какою летописательская традиция держалась в только что упомянутом униатском монастыре св. Иоанна в Шувейре, там, где была типография.

Здесь, в шувейрской обители св. Иоанна, один из иеромонахов еще в XVIII в. описал события в Сирии 1729—1773 гг., т. е. время почти до самого падения симпатичного аккского правителя Омара Дахира; другой уже в XIX в. обнял своим повествованием время от 1745 до 1801 г. с центральною фигурою тирана Джаззара в той же Акке[17], и писаниями обоих этих предшественников воспользовался в первой четверти XIX в. третий иеромонах той же шувейрской обители Ханания (Анания) Мнейяр Зукский для своей сводной «Истории Шуфа» — *Та'рӣх̮ аш-Шӯф.* Шуф — родовой удел династии Шхэбов, и у о. Ханании Мнейяра представлена общая история Ливана под управлением этой династии, от ее начала; а доведено изложение событий до 1807 г. Этот же о. Мнейяр составил и историю своего шувейрского монастыря св. Иоанна; писал также стихи, подобающие его званию, и на классическом языке, и на довольно простонародном[18]. «История Шуфа» о. Мнейяра всегда останется ценным собранием сведений о жизни Ливана при Шхэбах[19], особенно если будем для справок и сопоставлений привлекать к пользованию основанную на старых документах небольшую «Родословную князей бану-Шихаб», которую до 1814 г. довел один мусульманин, муфтий в Сайде[20].

Однако при всей своей важности «История Шуфа» Ханании Мнейяра до сих пор осталась не напечатана, потому что с нею не без успеха конкурировали два-три других исторических элабората, тесно связанных с самим двором эмира Башира II Шхэба (1788—1840). Придворный поэт Никула Турк (1763—1828), об интереснейших бытовых стихах которого речь будет ниже, показал себя и летописателем сирийских событий конца XVIII—начала XIX в.[21], а еще сильнее вытесняли «Историю Шу-

---

[17] Имя дееписателя 1729—1773 гг.— иеромонах Константин Триполиец (Трабулусий); имя другого, писавшего в начале XIX в.,— иеромонах Рафаил Караме. Обоими ими, в рукописях, пользовался о. Константин Баша при издании «Истории Дахира», написанной сирийским эмигрантом Михаилом Саббагом (*Та'рих Захир,* стр. 7 предисл.), о котором у нас см. стр. 210—213.

[18] Образцы творчества о. Ханании Мнейяра дал Шейхо в *ал-Адаб,* I, стр. 31 и сл. (по 1-му изданию 1910 г.); сперва — в «Ал-Машрике», 1901 г., стр. 969—973. Отвел Ханании место как историку Зейдан в *Та'рих адаб* (IV, стр. 286), но поместил его в очень неудачной хронологической последовательности авторов (следовало бы о нем сказать страницами двумя раньше).

[19] Ср. Lammens, *La Syrie,* vol. 2, стр. 98.

[20] Константин Баша при издании Михаила Саббага пользовался трудом о. Мнейяра несомненно (см.: *Та'рих Захир,* Саббаг, предисловие, стр. 7), но не видно, была ли у него в руках и мусульманская «Родословная Шхэбов». Она в немецком переводе издана была Флейшером: *Fürstenhaus.*

[21] В связи с биографиею Никулы Турка мы ниже дадим характеристику и его историографического писательства. Исторические труды Н. Турка помимо того немногого, что в свое время было напечатано французами, в ру-

22 Зак. 1

фа» о. Мнейяра две более полные сводные обработки — эмира Хайдара и Таннуса Шидйака.

Первый из этих авторов, эмир Хайдар (ум. в 1835 г.), из той же семьи Шхэбов, что и владетельный государь Ливана Башир II, в руках имел и фамильные записи шхэбовского дома, и готовые исторические труды о. Мнейяра и Никулы Турка, и арабские компендиальные истории общего характера, начинающиеся событиями первых времен исламского халифата (предки христианизованных ливанских Шхэбов принадлежали к родичам самого пророка Мухаммеда); все это послужило эмиру Хайдару для составления объемистого строго-летописного свода в трех частях (печатно это потом представляло около 1100 страниц), обычно известного под заглавием «Летопись князя Хайдара» — *Та'рих ал-амир Хайдар*[22]. Сочинение Хайдара имеет вид не тесноливанской летописи, но более широкого летописного свода общеисторического характера. Первая часть, исходя от событий начальной мусульманской истории, доходит до конца XVII в., когда на Ливане (1109—1679) прекратилась династия Манидов, т. е. династия великого Фахраддина II Друзского (1585—1635), и выдвинулась родственная ему династия Шхэбов; вторая часть — история династии Шхэбов до первых годов эмира Башира II (по мнению о. Шейхо, это труд Никулы Турка); третья часть — история Башира II, до конца которой сам Хайдар (ум. в 1835 г.) не дожил.

Все эти исторические элабораты («Историю Шуфа» о. Мнейяра, «Историю князя Хайдара» и др.), вместе со всякими семейными преданиями и записями и хрониками разных знатных родов Ливана, использовал брат ренегата Фариса Шидйака, сам-то оставшийся горячим маронитом, Таннус Шидйак (ум. в 1859 г.) для своей крупной компиляции *Ахбар ал-а'йан* — «Сведения о знаменитых людях в истории Ливана»[23]. Как и брат-ренегат, учился Таннус Шидйак в духовной маронитской школе в Айн-варке; потом он поступил на службу к эмиру Баширу II и пользовался его доверием. Труд свой о знаменитых людях Ливана Таннус написал вскоре после устранения Ба-

---

кописях имеются и в Париже, и в собрании бейрутского университета св. Иосифа; критическое описание о. Луиса Шейхо. Сжатая заметка: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 284.

[22] В 1840-х годах ориенталисты уже знали о существовании этого труда (см.: ZDMG, Bd 3, стр. 123). Но издана «Летопись Хайдара» сравнительно недавно (Каир, 1900—1901). Краткая резюмирующая характеристика, с указанием взглядов Шейхо на состав Хайдаровой компиляции — у Зейдана: *Та'рих адаб,* IV, стр. 284—285; поразительное датирование смерти последнего эмира Ахмеда манидского 1162-м годом хиджры, т. е. более чем полустолетием позже правильной даты, явилось у Зейдана, конечно, лишь по недосмотру. Константин Баша в предисловии к своему изданию *Та'рих Захир* М. Саббага (стр. 7) сообщает, что имеющийся у него список «Летописи Хайдара» имеет отличия от печатного текста, который вышел в свет в Египте.

[23] Напечатаны *Ахбар ал-а'йан фи джабал Лубнан* по смерти автора (Бейрут, 1859).

шира II (низложен в 1840 г.), и побудили его к этой исторической работе новоприехавшие американские миссионеры[24]. Порядок изложения у Таннуса Шидйака такой: сперва — о происхождении разных знатных (феодальных) фамилий Ливана, причем генеалогия Шхэбов строится вплоть до Адама[25], потом — географическое описание страны, потом уж — хронологически последовательная история края, его правителей, его видных людей, причем добрая половина сочинения приходится уж на XIX столетие до 1840 годов. Беспристрастие в «Истории знаменитых людей Ливана» отсутствует: ярый маронит, автор чересчур возвышает маронитов и умаляет друзов. В предисловии Т. Шидйак дал перечень тех рукописных источников, которыми он воспользовался для этой своей большой монографии,— перечень достаточно внушительный[26]; однако в самом изложении сплошь да рядом остается не ясно, откуда в точности то или другое сведение взято[27].

Сочинение Таннуса Шидйака 1840-х годов о ливанских знаменитостях (оно и теперь не перестает читаться, как важный исторический источник) является выразительным и заключительным аккордом той местной историографии, которую американские миссионеры застали по приезде в Бейрут и на Ливане.

Если главные из вышеназванных историографов (Н. Турк, эмир Хайдар, Таннус Шидйак) имели самое близкое отношение к придворной сфере долголетнего эмира Башира II Шхэба, то местная изящная литература начальных лет XIX столетия до прибытия американских миссионеров в Бейрут связывалась с придворной меценатской обстановкою этого князя чаще всего совсем-таки тесно. Резидировал эмир высоко на горах в малодоступном ливанском городке Дейр-ал-камаре и соседнем роскошно отстроенном замке Бтеддине в нескольких часах вер-

---

[24] См. указание на инициативу в этом деле со стороны Эли Смита в ZDMG (Bd 3, стр. 121, 123), в письмах самого Смита (пис. в 1847—1848 гг.), где он обращается к европейским ориенталистам, предлагая купить уже совсем готовую рукопись Таннусовой «Истории Ливана», на составление которой, по побуждению Смита, автор «viele Zeit verwendet hat» <«затратил много времени»>. В арабских историях литературы это участие здесь американских миссионеров осталось не оттенено (ср.: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 285).

[25] Безусловный друг маронитов Б. Пужула (*La vérité sur la Syrie,* стр. 273) указывает на эту генеалогию Шхэбов у Шидйака с добродушной улыбкой. Но дело в том, что родственники пророка Мухаммеда Шхэбы, естественно, имели общую древнюю родословную с Мухаммедом, а она мусульманскими историками давно уже связана с именами библейских патриархов.

[26] Эли Смит в указанном письме 1847 г. (и в другом, 1848 г.) считал возможным сказать про Таннуса Шидйака: «Он собрал все, что можно было почерпнуть из доступных здесь источников», «все, что относится к Ливану».

[27] Этого не замолчал и иезуит о. Ламменс в своей *La Syrie,* (vol. 1, стр. IX); а уж едва ли оспорима полная симпатия о. Ламменса к личности искреннего маронита Таннуса Шидйака, на хронику которого Ламменс широко опирался в своем изложении ливанских событий (ср. примечание Ламменса, там же, vol. 2, стр. 101).

ховой езды от Бейрута. Примитивную ступенчатую дорогу, которая соединяла порт Бейрут с этою ливанскою «столицею», европейские путешественники, помним, характеризовали как «одну из самых скверных сирийских дорог», рассчитанную скорее на коз, чем на лошадей [28]. Однако ливанские писатели видели в этом горном гнезде свой Парнас. Сюда к старому эмиру Баширу II льнули и стихотворцы более вульгарного типа, т. е. *каввали* (ķаввāл — буквально «сказитель», т. е. знаток слова) [29], — и постоянно состояли при эмире также поэты высокостильные, старавшиеся держаться исключительно литературного классического языка.

II

Тяготение, хронологически случайно совпадающее с победою романтического течения в Европе, у группы сирийских, да и египетских, литераторов к народной речи в 1830—1840-х годах. Усиление интереса широкой публики к простонародным рыцарским романам о прежних временах; египетский стихотворный «Диван Зир» в его сирийских переработках. Литературное использование простонародной речи сирийскими популяризаторскими проповедниками. Дамасский диван мувашшахат суфия Омара Яфского (ум. в 1818 г.) и его влияние на талантливого чеснетворца и бойкого сатирика Амина Джиндия из Хомса (ум. в 1841 г.). Популяризатор коранских легенд — и публицистический стихотворец тем текущей жизни — дамаскинец Салих Хакаватий (ум. в 1838 г.). Стихотворцы-каввали Ливана с их простонародными по форме мувашшахатами и простонародными по языку мавалями. Фаворит-кавваль князя Башира II шейх Мурад ал-Хурий; его серьезная поэма о шестидневном творении мира и юмористические стишки о «Споре между вином и кофе».

Обособить ливанскую изящную словесность 1820—1830-х годов от общих литературных течений прочей Сирии, дамасской, например, не приходится.

В первой и второй четверти XIX столетия, приблизительно, значит, тогда же, когда миссионеры начали свою просветительную деятельность в Бейруте и на Ливане, отмечается в разных

[28] Слова — А. фон Кремера. Мы их цитировала на стр. 253.

[29] Не надо смешивать ливанских каввалей со скоморохами Египта, которых там называют этим же термином и которые в описаниях европейских наблюдателей очерчены самыми непривлекательными красками: Ср.: Clot-bey, *Aperçu*, t. II, ch. 6, § 10 (Клот-бей, *Египет*, ч. 2, стр. 75—76).

местах Сирии с Палестиною усилившееся среди части литераторов, притом таких, которые умели свободно владеть и литературным арабским языком, стремление использовать для литературно-беллетристических или популярно-наставительных целей речь **простонародную**. Явление было не совсем новое: и прежде, бывало, замечалась тяга кое-кого из сирийцев к простонародности (тяга отчасти и египетская); но небезынтересно, что количественное усиление ее к 1830-м годам хронологически совпало с тем периодом литературного развития в Европе, когда над псевдоклассицизмом одержал победу романтизм с его живым интересом к народной поэзии. Вполне ли случайно такое совпадение?

Когда дело касается аналогичного явления в жизни других турецкоподданных народов, положим, болгар, то там вопрос выяснен в положительном смысле и преподносится в общедоступнейших очерках болгарской литературы как непреложно установленная истина. «В истории болгарского стихотворства повторилось закономерное явление, в силу которого только под влиянием романтизма и оцененной им устной поэзии прекращалась власть «книги» и «литературы» над свободным выражением мыслей и чувств в той стихотворной форме, которая никогда не умирала в фольклоре данного народа»[30]. Но что касается **новоарабских** стремлений XIX в. к простонародности, то тут трудновато уловить сколько-нибудь **осязательные** нити, какими явно, хотя бы окольными путями, соединялся бы европейский романтизм XIX в. и стремления тех или иных сирийских (отчасти и египетских) арабских литераторов дать больший, чем прежде, литературный ход своему народному наречию[31]. Приходится, покамест, думать поэтому, что такое стремление вытекало только из бытовых условий своей собственной арабской жизни начальных десятилетий XIX в., без всякого постороннего романтического влияния.

Побуждения, которыми руководились эти народничающие арабские литераторы, оказывались, во всяком случае, ближе к побуждениям европейского романтизма, нежели к тем, которые заставили, например, в конце XVII в. египтянина Ширбиния (ок. 1686 г.) написать простонародною речью свою сатиру на мужиков: «Ажно башки трясутся»[32]. Ширбиний — тот имел в виду не возвысить, а осмеять речь и нравы египетского феллаха, тогда как у сирийцев начальных десятилетий XIX в. мы стремления к такой насмешке не ощущаем.

---

[30] Яцимирский, *Болгарская литература*, стр. 328.

[31] Прибавляем: «и египетских», считаясь с фактами вроде таких, что, например, египтянин Худжейдж ал-Мунир ал-Харирий ок. 1834 г. составил в стихах романическую повесть *Микдад ибн ал-Асвад* на простонародном языке. См. на основании берлинского каталога Альвардта (*Verzeichniss*, № 8177) заметку у Брокельмана: GAL, II, стр. 484.

[32] См. у нас выше, стр. 86—87.

Возможно, что в их простонародных опытах мы скорее найдем общность если не формальную, то психологическую, с любимыми у простого народа вульгарными романами сказочников, такими, как *'Антар, Бану хилал* и др. До какой степени излагатели этих романов 1830-х годов способны были захватывать внимание простонародной публики и высоко цениться у нее, это мы уже с достаточною выразительностью видели из сирийских описаний поэта Ламартина 1832 г. и египетского деятеля-врача тех же времен, Клота-бея. Правда, можно бы возразить, что арабская речь романа Антара и прочих вульгарно-рыцарских романов не простонародна: профессионалы-передатчики тщились, поскольку были к тому способны, предлагать публике свой рассказ все же с соблюдением классического, пусть сильно упрощенного, но-таки классического арабского языка; — как же, спрашивается, могли они своим примером возбуждать в комнибудь желание писать по-простонародному? Но такое возражение не существенно. В первой половине XIX в. появилась в Египте совсем простонародная обработка одного из романов-сказок этого же жанра: *Диван-аз-Зир,* или вульгарнее *Маджаравийет аз-Зир,* староарабского рыцарского содержания[33], и этот простоязычный *Зир,* несмотря на свое специально египетское наречие, с успехом распространялся и в Сирии, образуя новые редакции[34]. Таким образом, увлечение народной публики рыцарскими вульгарными повестями могло приводить и к литературному употреблению в них речи, наиболее понятной для простой публики.

Другим поводом к литературному просторечию могло служить популяризаторское желание, возникавшее иногда у некоторых духовных проповедников из числа тех, что поближе к народу: у мусульман — среди суфиев, т. е. мистиков, у христиан — среди монахов, ближе связанных с простым народом. Такие желали, бывало, предлагать слушателям проповедь не столько «красноречивую» (т. е. составленную псевдоклассическим языком), сколько удобопонятную, близкую душе простолюдина; а от удобопонятной народной религиозной проповеди недалек был шаг к употреблению простой речи и в некоторых других родах литературы. Один редкий такой пример мы уж видели около 1719 г. — в лице некоего ученого египетского муллы-суфия[35], который на события дня охотно отзывался просто-

[33] Содержание *Зира* подробно изложено у А. фон Кремера: *Aegypten.* Т. 2, стр. 307—322.

[34] Насколько вкоренилась в Сирии любовь к *Зиру,* видно из того факта, что, когда в Бейруте завелись типографии, *Зир* вышел в свет не одним изданием. См.: GAL, II, стр. 484; отчасти — в описательном каталоге бейрутской фирмы Садира 1903 г. (основ. в 1863 г.), стр. 23 и 28. В Египте печатные издания *Зира* даже на рубеже XX в. оказывались одними из самых ходовых книжек, развозимых коробейниками-офенями по провинции (см. Таха Хусейн, *Дни*[1], стр. 48).

[35] Имя его — шейх Хасан ал-Хиджазий.

народными стишками, например, по поводу замедления в разлитии Нила и взываний каирского населения ко всем святым [36]. Наряду с этим египтянином может и в Сирии XVIII в. (до 1750 г.) быть упомянут один дамаскинец, по-видимому, с тою же психологиею [37], который, с одной стороны, горько обличал «злые нравы своих современников» классическим языком (он знал и весь Коран на память), а с другой стороны, практиковал стихи и на простонародном языке и в простонародном стиле, *мавалиййат*.

В Сирии XIX в. известную связь между литературизацией простонародного языка и суфийством констатировать тоже можно. О простонародных стихотворениях ливанского униатского монаха-историка о. Х. Мнейяра в 1810-х годах мы имели случай мимоходом упомянуть. Кое-что следует тут сказать о таких же писателях-нехристианах из суфиев-мусульман, вне Ливана.

Суфием был сейийд Омар Яфский (Яфий, ум. в 1818 г.) [38]. Он прошел сквозь египетскую литературную среду. В Египет он из родной Яффы попал в конце XVIII в. и учился там азхарской мудрости, но душою склонился к мистическому отшельничеству с его простонародными симпатиями. По возвращении на родину Яфий жил в Дамаске, да там и умер. Суфийские его трактаты вполне литературны по форме. Но его стихотворный *Диван* [39] содержит много «опоясанных», т. е. строфных, стихотворений (*мувашшахат*), сильно приближающихся к народному складу не только по песенной форме, но и по языку [40]. Омар Яфий, однако, остался много менее известен, чем его действительно знаменитый ученик шейх Амин Джиндий из Хомса (ум. в 1841 г.). Отец Джиндия был в Хомсе важным чиновником. Сын, отправившись в Дамаск для получения образования среди дамасских мертвенных мулл-схоластиков, подпал, однако, под влияние живого суфия Омара Яфского. Вернувшись в Хомс, Амин Джиндий в 1830 г. угодил в тюрьму за бойкие стишки против властей предержащих; но наступившая в Хомсе междоусобная смута освободила его. Джиндий после того прожил еще с десяток лет, пользуясь огромной популярностью за свои стихотворения, которые частью подходили к классическому типу (касыды, обрывки), больше же всего прославился он за те, которые совершенно совпадали с простонародною поэзиею или по строфическому строю (мувашшахат), или также по языку

[36] См. выше, стр. 87—88. Ср. еще GAL, II, стр. 280.

[37] Имя его Мух. Наджжар (ум. в 1750 г.), о котором см. GAL, II, стр. 281, 331.

[38] Обычная форма относительного прилагательного от «Яфа» есть «Яфāвий» («йāфāвӣ»).— Кстати, заметим тут же, наш выговор имени города «Яффа», с двумя «ф», не соответствует арабскому произношению, где не слышится «фф».

[39] Печатное издание *Дивана* Яфия нам известно позднее (Бейрут, 1893).

[40] Симпатичную оценку творчества Омара Яфия см. у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 233.

(совсем простонародные мавали)[41]. Часть их сам Амин Джиндий положил на музыку. Песни Джиндия сделались вполне народным достоянием; а лет сорок спустя после смерти Джиндия приписывалось ему много таких народных песен, которых он и не составлял[42]. Свежее поэтическое творчество этого шейха, выработавшееся впервые в Дамаске под влиянием суфия Яфия, пошло, как видим, совершенно вразрез с общим унылым фоном заскорузлой дамасской мертвенно-книжнической схоластики[43].

Аналогичное творчество его современника, дамаскинца Салиха Хакаватия (ум. в 1836 г.)[44]. Оно тоже в истоке своем было связано с популяризаторским богословием и тоже явилось реакциею заскорузлому богословскому книжничеству, которое было далеким простонародному сердцу. Хакаватий, на простонародном языке, стихотворно обрабатывал, с одной стороны, набожно-поучительные мусульманские легенды *(кисас)* из жизни Мухаммеда: как пророк чудесно облагодетельствовал одного бедняка в Медине, как люди обращались в его правую веру, как верблюдица внезапно получила дар человеческой речи, чтобы раскрыть злой замысел евреев против пророка, и т. п. А с другой стороны, оказываются у Хакаватия, на простонародном языке, стихотворения светского характера на очень ли больную современную тему — «Повесть о холере» 1830—1831 гг. (*Кисса ʻала р-рих ал-асфар*), или же на бытовую тему *Киссаг ас-салдж ва-л-хафс* («Повесть о снеге и питье») 1832 г.[45].

Салих Хакаватий и другие подобные ему мусульманские

---

[41] Библиография по истории жанров *мувашшахат* и *мавалей* очень велика и притом довольно стариннa (между прочим, обстоятельные сведения есть у историка Ибн Халдуна XIV—XV вв.; см. *Мукаддима,* изд. Картмера, III, стр. 390—433, и пер. де Слэна, III, стр. 422—454, и у многих других арабских историков). Эта старинная библиография, вместе с европейскими статьями, перечислена в двух (к сожалению, очень неярких) статьях М. Бен Шенеба *Mawaliya* и *Muwashshah.* В сущности, вполне достаточной руководящей работой до сих пор остается Hartmann, *Das muwaššah.* Содержательна, доступная, конечно, только арабистам стр. 117 в *Та'рих адаб* Зейдана, III.

[42] См. заметку дамаскинца-москвича Г. Муркоса: *Новейшая литература арабов*, стр. 374.

[43] Биографии шейха Амина Джиндия Хомского, с образцами его стихотворства, посвятил Зейдан особую статью в своих «Знаменитостях Востока» (*Машахир,* II, стр. 275 и сл.); в его *Та'рих адаб,* см. IV, стр. 235. Печатные издания *Дивана* Джиндия (касыды, обрывки, мувашшахат, мавалиййат) выходили в свет в Бейруте несколько раз, иногда с добавками из фольклорной «Ладьи» египтянина Шихабаддина (см. выше, стр. 155—156). Арабист Cl. Huart (*Littérature arabe*, стр. 412), имевший в руках бейрутское издание 1883 г., счел уместным глухо отметить, что не все стихи, внесенные в этот диван, имеют автором Амина Джиндия, а принадлежат также «à d'autres auteurs» <«другим авторам»> (имя Шихабаддина он не счел нужным упомянуть).

[44] Может быть, правильнее был бы выговор «Хикавати», но так не произносят.

[45] По Альвардтову описанию берлинских рукописей (*Verzeichniss,* № 8181); см. рубрику о Хакаватии в GAL, II, стр. 493.

стихотворцы дамасской или соседней среды 1830-х годов не получили такой славы, какую тогда получил песнетворец Джиндий[46]. Но взятые все вместе литературные их стремления использовать в известных случаях живую речь народа вместо малопонятной священно-классической безусловно показательны для того литературного распутья 1830-х годов, на котором ко времени прибытия миссионеров-просветителей в Сирию оказывались писательские круги даже мусульманские, вообще-то всегда склонные к упорному консерватизму. Полнейшее почтение к своему мертвому священному языку не раз соединялось и у них с попытками, хотя бы беллетристически, ослабить его тяжелый гнет над писательским пером.

На друзско-христианском Ливане, куда просветительно-пропагаторские мысли приезжего миссионерства наиболее устремлялись, вопрос о литературных правах живого языка решался каввалями значительно определеннее.

Подобно Джиндию, Хакаватию и другим дамасским или хомским или иным мусульманским поэтам Сирии, ливанские стихотворцы — каввали в принципе не восставали против классицизма. Их прозаические посвящения и вступления к своим произведениям, хотя бы и простонародным, бывают часто писаны достаточно по-книжному; да и во многих своих стихотворениях они не без успеха пользуются литературным языком[47]. Все же особенно типичным и выигрышным в творчестве ливанских каввалей оказывается тот момент, когда, в присутствии широкой аудитории, требуется вмиг откликнуться остроумными или просто меткими стишками на какое-нибудь интересное свежее событие, часто совсем пустячное. В таких случаях ливанский кавваль охотно отказывается от классического литературного языка. Он преспокойно обращается к своему бойкому, выразительному горному наречию, «мужицкому», по мнению книжников, и импровизирует простонародные стишки, вполне приближающиеся по всему своему складу к народным песням, например, даже к тем женским *залагит*, которые поются при свадебных обрядах. Понятно, что тут не придерживаются классического требования о единой общей рифмовке для всех стихов одного стихотворения; как Джиндий-хомсец, так и кавваль ливанец гнездит свои стихотворные мысли «мувашшахатно», строфически, «кругами» («даур», мн. ч. — «адвар»), с отдель-

[46] Зейдан в IV т. своей истории литературы <*Та'рих адаб*> не нашел даже нужным отметить Хакаватия хотя бы беглым упоминанием.

[47] Образцы наиболее интересных стихов, и литературных, и очень простонародных, которые создал тот или другой из ливанских каввалей, можно в достаточном количестве найти, например, в сборнике Ибр. Садира *Киссат 'ал мин фаук 'Алей* (Бейрут, 1887). Большая часть изданных Садиром образцов относится к 1860-м — 1880-м годам, но включены также произведения каввалей времени Башира II. Среди немногочисленной литературы о каввалях попутно может быть здесь отмечена заметка о. Л. Шейхо в бейрутском журнале «Ал-Машрик» 1906 г. *ал-Каввал*.

ной рифмовкой каждого «круга» (строфы). Применяется составителями таких мувашшахат и мавалей перед горной аудиторией также антифонный прием: тему экспромтно разрабатывают, как бы переговариваясь между собою, сразу два кавваля; одну строфу составит один, другую — другой, потом выступает опять первый, и т. д. Или же, один певуче составит не всю строфу, лишь одно полустишие,— а в рифму к нему другое полустишие дает другой. И притом все это — с изумительной быстротою[48]. Некоторые в составлении мавалей оказываются прямыми виртуозами[49].

---

[48] Быстроту такую имеют и непрофессионалы. В молодые мои годы пришлось мне как-то взбираться из ливанского селения Бискинты на вечно снежную вершину горы Саннина (видную и из Бейрута), и со мною были спутники о. Ханна Мжаас и подросток Ибрахим Згайб. Взобрались мы ради сокращения не по более легкой, зато длинной, кружной тропинке, а прямо напролом из Бискинты по крутому горному отвесу, по образованной ливнями ложбинке, цепляясь с утеса на утес. Через час мы уже устали, а до конца восхождения было далеко, и о. Ханна, для поддержания бодрости, предложил нам, карабкающимся путникам, развлекаться составлением песенных мавалей: один из нас пусть импровизирует песенный вопрос, а другой в рифму ему будет составлять песенный ответ. (В горных селах Ливана такие дуэты — любимое развлечение.) Я, изрядно уж усталый, отказался принять участие в песнетворчестве, и этим делом, среди цепкого продвижения вверх, занялись о. Ханна и Ибрахим. Сперва они перепевались о поэтических предметах: красоте гор, пении соловья (который, кстати заметить, в это время года уже перестал петь), и т. п. Вдруг я слышу, как священник выводит на тот же мотив:

Дахри, дахри, дахри бйужа'ни,
У ма ба'риф, ма ба'риф, шу бйынфа'ни,

т. е. «Спина, спина, спина — да болит у меня, И не знаю, не знаю, что поможет мне».

Ибрахим своим звонким юношеским голосом, не смущаясь, ответил на тот же мотив:

Бйынфа'ак, йа абу-на, ыза ка'адна
Ныстрих шуваййе тахат сахар свани,

т. е. «Поможет тебе, батюшка, если мы сядем Отдохнуть немножко под какой-нибудь кремневой скалой». Эпитет «кремневой» («свани») применен был исключительно ради рифмы: все попадавшиеся скалы были одинаковой породы. Тогда поп запел:

Крымески, Крымески, Крымески, сма'ни,
Та истрих шуваййе,— хайда бйынфа'ни,

т. е. «Крымский, Крымский, Крымский, услышь меня, Отдохнем немного, это мне поможет».

Я не ответил песней, а просто молча сел на отдых у «кремневой скалы», внутренно дивясь способности даже изнемогающих арабов свободно импровизировать и рифмовать какие угодно стихи. Конечно, хороший специалист — каввал махир, каввал машхур — должен быстро владеть не только внешнею техникою стиха, но иметь и незаурядную способность сразу же придумать красивый образ, выразительное сравнение, вставить уместное острое словцо, и т. п.

[49] По-русски о мавалях 1830-х годов можем указать переводные статейки: а) *Мауалы*, пер. с франц. Н. С. в журнале «Атеней», 1830, № 7, стр. 66—77; б) *Арабские мауалы* — в «Сыне Отечества», 1838, т. V, ч. 2, стр. 32—48.

Популярный ливанский кавваль всегда свободно мог бы обойтись и без богатого мецената: его вполне умела оплатить и слушающая простонародная публика, особенно если такой стихотворец обладал и сатирическою общественною жилкою. Французы по поводу своего Беранже в 1830-х годах говорили: «Франция есть абсолютная монархия, которую ограничивают песни» [50]; с известным правом можно было бы применить это выражение и к тогдашнему Ливану князя Башира II с его феодалами. Но и князь (эмир) со своей стороны умел привлекать к себе симпатии не одного искусного кавваля.

Из каввалей, имевших дело с эмиром Баширом II, кажется, наибольшим его предпочтением пользовался уважаемый шейх Мурад-Дахир Х у р и й, оставивший по себе у потомства славу, как кавваль махир — «искусный сказитель». Принадлежал шейх не к какой-нибудь низко-попрошайнической семье, а наоборот, к такой, которая могла знать себе цену и далеко не лишена была традиций «книжности» [51]. Диапазон творчества Мурада Хурия, все равно как мы это видели у мусульман неливанцев Джиндия и Хакаватия, был широк; могло бы кому-нибудь показаться — был он и до неожиданности широк [52], от высоких библейских сюжетов до комических забавных поэмок. Мы, однако, в таких случаях можем вспомнить такой же характер творчества не только у тогдашних мусульманских шейхов Джиндия (ум. в 1841 г.) и Хакаватия (ум. в 1838 г.), но и репертуар наших кобзарей и лирников, которые на одной и той же ярмарке споют базарной публике предварительно Лазаря, или поплачут на общественную тему о правде и кривде, о том, что «нема в світі правди, правди не зиськати!», а затем развлекут народ юмористическими песнями «про синичку», или в плясовом темпе комичной поэмкой про «Ярему та Хому» с их потешно неудачными «торговыми» предприятиями.

С одной стороны, шейх-кавваль Мурад Хурий умел преподносить эмиру Баширу II такие «серьезные» касыды, как стихотворный пересказ б и б л е й с к о г о повествования о сотворении мира богом в шесть дней. Чтение этой касыды в присутствии владетельного эмира имело характер очевидной политической христианской демонстрации. Династия Шхэбов, которая еще в

Пожалуй, можно сюда же прибавить: в) *Арабские мауалы*, пер. де-Ротула — в «Москвитянине», 1852, июль, № 13, отд. I, стр. 14—15. С большей пользой может быть прочитан Jules David, *Les maouals*, (Caen, 1864). — Кстати сказать, теперь очень обычен выговор «мувваль», а не «мавваль».

[50] Веселовский, *Французская литература XVIII столетия*, стр. 4.

[51] Еще в XVIII в., при дяде эмира Башира II эмире Юсуфе Шхэбе (1770—1788), Са'д Хурий, воспитатель эмира Юсуфа, направлял всю его финансовую политику; на этом «министерском» посту наследовал ему его сын Гандур Хурий (кончивший свою карьеру печально по вине выдвинувшегося эмира Башира II). См.: Базили, *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. 68, 70, 105.

[52] Образцы творчества шейха Мурада Хурия см. в ливанском сборнике *Киссат 'ал мин фаук 'Алей*, вып. IV, Бейрут, 1887, стр. 120—123.

XVIII в. перешла в христианскую веру своих подданных-маронитов, официально должна была перед мусульманским миром показывать себя мусульманской, и старый эмир Башир II Шхэб тоже принужден бывал не проявлять «доказательства» своей христианской религии. Только во время египетской оккупации 1831—1840 гг. он открыто подчеркнул свое внутреннее подчинение Евангелию и Библии, а не Корану. В Коране есть сообщения о творении мира Аллахом: бог рассказывает Мухаммеду, как он создал небо и землю (например, в сурах LXXVIII, LXXIX), бог напоминает в Коране людям, что он,—с мудростью, конечно,— создал перегородку между солеными водами моря и пресными водами рек, так что море, вплоть до страшного суда, не вливается в реки (LXXXII, 3), и т. п. Касыда шейха Мурада Хурия остентативно предлагала эмиру Баширу II и его кругу, в поэтической форме, более связное, чем в Коране, и гораздо более выразительное повествование о создании и развитии вселенной, как оно изложено в Бытии. В своей касыде шейх Мурад потщился,— положим, без особой удачи,— пересыпать свое виршевание высокими оборотами речи в книжническом духе, иногда с соблюдением умерших флексийных «танвинов», по временам скандируя тот или другой стих вполне согласно с классической литературной метрикой (размером *басит*). И рифма в касыде о создании мира соблюдена традиционно одна и та же («-ал») для всех двадцати пяти стихов-бейтов. Словом, здесь сказитель-кавваль ради высоты сюжета стремится перейти в заправского поэта-ша'ира.

Однако свою лучшую, полносочную силу проявил шейх Мурад Хурий, несомненно, в юмористических чисто простонародных поэмках вроде «Спора», продекламированного эмиру Баширу II («килат ли л-амир Башир аш-Шихаби»—отмечает издатель). Точное заглавие: *Джидāл ал-хамра ма'а л-ķахва* — «Спор между вином и кофе»,— кто из них дает больше кейфа людям. Довольно длинное, это произведение построено «мувашшахатно», четверостишными строфами. Согласно с обычной «мувашшахатной» архитектоникой, в каждом четверостишии первые три стиха имеют свою собственную независимую внутреннюю рифму (например, «Йā, çāхиб ил-кейф! исма' лӣ! Ķāл ил-'арак: Мā-фӣ митлӣ! У кулл ман йишраб-нӣ — ишхид-лӣ»), а четвертый стих («Ли л-кейф,— мā, митлӣ, Кавāнӣн!») снабжен уже другою рифмою (на «-йн»), которая в дальнейшем развертывании стихотворения обязательно будет повторяться в самом конце каждого следующего четверостишия. Форма, словом, обычнейшая, а интерес — в подробностях и оттенках изложения. После остроумного состязания и перебранки[53] вино и кофе идут к мусульманскому кадию и предлагают ему решить их спор. Кадий в конце концов от-

---

[53] Занявших дюжину четверостиший.

читывает обоих, как вредных для человека. Проявляя большое чувство бытовой правдивости, М. Хурий в сцене суда заставляет ученого судью и пошловатых тяжущихся говорить не одинаковою речью. Утеха шинков вино и утеха кофеен кофе выражаются не книжно; например, обращаются к судье: «Аҳбир-нā, л-аҳсан мин-нā — мӣн?» — «Сообщи нам: лучший из нас — кто?»[54]. Такая вульгарная речь в устах харчевенных завсегдатаев — вина и кофея, очень естественна. Что касается кадия, то Хурий сперва и ему в уста влагает базарно-деловитую будничную разговорную речь («Мā быҫриф-кум иллā рāдӣн» — «Я вас не отпущу иначе, как удовлетворенными»)[55]; но вслед затем, в произнесении своего прюдного цензорского приговора, кадий у М. Хурия выражается подобающей ученому мужу речью:

Мā аджмал(а), ман лā йашраб-кум
Мā ас'ад(а), ман лā йаҟраб-кум!
Мā аҳлā, ман лā йаргаб-кум!

т. е.

О, колико прекрасен тот, что вас не пьет!
О, колико блажен тот, кто к вам не приближается!
О, колико прелюбезен тот, кто вас не вожделеет!

Однако еще далее в следующей, заключительной строке этого же четверостишия, где кадий бесцеремонно прогоняет обоих истцов, он у кавваля Хурия опять переходит на базарную будничную речь «Рӯҳӯ 'аннӣ, йā мигрӣн!» — «Убирайтесь от меня, склочники!»

III

Несколько слов о четырех псевдоклассических «красноречивых» поэтах (они же цветистые канцелярские секретари) при дворе ливанского князя Башира II (низлож. в 1840 г.)

Свежая, народная струя, которую вносили в арабскую литературу Сирии такие писатели, как дамасско-хомский мусульманин Джиндий в 1830-х годах или ливанские каввали типа Мурада Хурия, дышит полною привлекательностью с нашей, европейской, точки зрения, и приезжие миссионеры-просветители, наверное, с большою охотою примкнули бы литературно к этому самому, простонародному течению, если бы не видели, что

---

[54] Выговор *мӣн* вместо *ман* — яркий вульгаризм.
[55] Вульг. *быҫриф* вместо литер. *аҫриф*.

надлежащего литературного авторитета оно не имеет. «Общественное», т. е. книжническое, мнение не признавало творчества в этом духе даже за «поэзию». Самое талантливое произведение простонародного типа считалось только «стихотворством», *назм,* но не «поэзиею», не *ши'р.* Поэтом («ша'ир», мн. ч.«шу'ара'») смел считаться только тот, кто говорил по правилам псевдоклассической пиитики, на устарелом, но зато «красноречивом» языке («ал-луга л-фусха»), с соблюдением метрических, не тонических размеров[56].

Вполне естественно было, что такие подлинные ша'иры, т. е. стихотворцы классической или псевдоклассической формы, не могли отсутствовать на Парнасе горно-ливанского двора государя Башира II Шхэба. Украшением его меценатского круга являлись трое или четверо подобных «красноречивых» поэтов. Основная их должность была секретарство в эмирской канцелярии.

Каждая правительственная канцелярия тогдашней Сирии, эмира ли на Ливане, турецкого паши, губернатора в главных городах, не могла обходиться, конечно, без знатоков литературного языка, литературного стиля, и не раз исстари случалось даже, что профессия канцелярских стилистов-катибов держалась в какой-нибудь семье преемственно из рода в род, переходя как бы по наследству от отца к сыну, от сына к внуку. Дети катибов сызмалу усваивали от своего старшего знание «красноречивой» литературной речи, и очень естественно бывало, что между такими писарями-стилистами некоторые могли оказаться не только прозаическими мастерами слова, но и неплохими стихотворцами в «красноречивом» духе.

Те четверо поэтов, которые из канцелярских секретарей при дворе долголетнего эмира Башира II (низлож. в 1840 г.) выдвинулись в поэты, не все были современниками или ровесниками друг друга. Два — более старые, они начали свою карьеру еще в XVIII в.: это Никула Турк (1763—1828) и Бутрус Караме (1774—1851). Третий — помоложе, уж из начала XIX в.: это наиболее затем прославившийся в создании норм языка для новой арабской литературы Насиф Язиджий (1800—1871). Четвертый секретарь — моложе, чем Язиджий, и, пожалуй, в роли поэта несколько менее известный, больше ж он виден был как знаток языка вообще; это Ханна ибн Ас'ад ас-Саб'ий (дожил до глубокой старости, до 1890-х годов).

---

[56] В живой арабской речи долготность гласных сохранилась только в изглашении слов (например, «ка̄м» — «встал» произносится с несомненным удлинением звука «а»), а в других случаях количественность долгих гласных заменилась качественностью, особым выговором; так, звуки «ӣ» и «и» (касра), «ӯ» и «у» (дамма), «а̄» и «а» (фатха) различаются самою окраской произношения, а не долготою и краткостью. Стихотворец нашего времени, создавая стихи по правилам староарабской метрики, должен руководиться орфографией, а не полагаться на свое ухо, на живое чутье языка.

IV

а) Доверенный секретарь Башира II, историк и поэт Никула Турк (1763—1828). Его франкофильские записки очевидца о египетской экспедиции Бонапарта 1798—1801 гг. и о дальнейшей истории Наполеона, равно как труды по истории Сирии и шхэбского Ливана. Красочные мелкие стихотворения Н. Турка из повседневного эмирского обихода; бытово яркая, но чисто подхалимская сатира против сбежавшего от эмира и вновь к нему вернувшегося голодного работника по шелку-сырцу. Полная выразительного жизненного реализма «Макама зимних месяцев» по случаю вечерних «картишек» у эмира Башира II. Забота Н. Турка о литературном классическом воспитании своей дочери Варды

Никула ибн Юсуф Турк (1763—1828) родился в Дейралкамаре, но отец его переселился сюда из Стамбула, и оттого возникло фамильное прозвище «Турк». На самом деле Турки не были ни турками, ни мусульманами, а принадлежали (по установленной теперь терминологии) к христианам-мелькитам, т. е. к тем бывшим православным людям, которые вступили в церковную унию с папским Римом [57].

Никула Турк еще в молодых летах, в XVIII в., поступил на службу к эмиру Баширу II. Он обучал княжих детей и считался у князя своим, домашним человеком. Во время египетской экспедиции Бонапарта 1798—1801 гг., мы помним (выше, стр. 147), эмир Башир II тайком послал Никулу Турка в Египет разведать на месте положение дел, успехи и неуспехи французов и точные настроения их. Записки Никулы Турка о французской экспедиции (автору было лет уж под сорок) являются одним из полезных источников для истории того времени, «того

---

[57] Употребление слова «мелькит» в смысле «униат» — дело новое. До XVIII—XIX вв., кажется, до <первой> четверти века, термин «мелькит» применялся, как обычное правило, к православным арабам (см.: Крымский, *Семитские языки*, ч. 1, стр. 152). Переходя на унию с Римом, униаты пожелали, очевидно еще в XVIII в., сохранить за собою старинное православное название «мелькиты». Против этого, должно быть, еще в XVIII в. не могли не протестовать те арабы, которые остались верны древнему православию; но только около половины XIX в. мы видим резкий спор: кто же имеет право называть себя «мелькиты»? православные или униаты? «Мелькит» Никула Турк лежал в гробу лет уж двадцать, когда архимандрит Порфирий Успенский в своем донесении о состоянии сирийской церкви в 1848 г. сообщил, как о новшестве, что в этом году новый униатский патриарх Максим решился официально назвать себя в своем послании «мелькитом» и очень этим новшеством взволновал православную иерархию Сирии, которая напомнила, что право называться «мелькитами» принадлежит по закону исключительно православным (см.: *Материалы*, т. I, стр. 274). Однако после половины XIX в. признано было всеми, что слово «мелькит» окончательно потеряло смысл «православный» и приобрело исключительно смысл «униат».

темного периода», по выражению одного из арабов-исследователей[58]. Они, с предпосланной историей возвышения Бонапарта, известны у арабов под именем *Та'рих Набулйун* — «История Наполеона». Та часть труда, которая для французов представляла наиболее интереса (кончаясь уходом французской экспедиции из Египта), издана была в Париже, как в подлиннике, так и в переводе (1839)[59]. Труд Никулы Турка заслужил полное уважение у французских историков. Л. Тьер в своей знаменитой *Histoire de la revolution française* (Париж, 1823—1827) не раз привлекает сообщения Nakoula el Türk'a, чтобы опровергнуть тенденциозные выдумки английских источников касательно египетской экспедиции Наполеона; то же мы видим и у более поздних французских авторов[60]. Подозревают[61], что это не единственный труд Н. Турка по истории Наполеона: гадательно приписывают Н. Турку арабскую обработку того большого (306 стр.) отчета о войне Наполеона 1805 г. против Австрии (кончая Пресбургским миром), который напечатан в императорской типографии в Париже (1807)[62]. Предисловия к этому официальному изданию, где был бы назван переводчик-араб, нет. Почтенный тогдашний арабист Шнуррер, имевший в руках эту книгу, охарактеризовал трудности, доставшиеся на долю араба, словами: «Конечно, очень нелегко было переводить французскую речь (указов, бюллетеней, договоров и т. п. <.— *А. К.*>) на речь арабскую, при таком большом их несходстве, tanta utriusque discrepantia»[63]. Мог ли взять на себя такой труд Никула Турк (да и где? при какой обстановке?) — это остается под большим знаком вопроса. Может быть, «Австро-французская война 1805» и не принадлежит Никуле Турку. Зато нет сомнений, что

---

[58] «Тилка л-хикба л-музлима»,— Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, 284. Зейдан поместил Н. Турка в отдел «История и география», а не «Изящная литература».

[59] Никула Турк, *Та'рих Набулйун*, изд. Дегранжа. Выговор имени «Nakoula» так же приблизителен, как и «Никула»; собственно, слышится произношение «Нкула» (в городах «Н'уля»). По необъяснимой ошибке Брокельман, который в своей GAL ни одним словом не обмолвился о Н. Турке, приписал авторство этого труда Насифу Язиджию (GAL, II, стр. 495, № 7), вообще не историографу, тем менее Бонапартовой истории.— Несколько раньше издания Дегранжа перевел записки Н. Турка, под заглавием *Précis*, А. Карден (Cardin) в виде приложения к своему переводу журнала Джабартия (Александрия, 1835, ср. Zenker, *Bibliotheca Orientalis*, Bd I, № 829). <Есть новое издание и перевод сочинения Никулы Турка: *Та'рих Набулйун*, изд. Вьета.>

[60] См., например, Marmier, *Du Rhin au Nil*, t. 2, стр. 221, в очерке исторических судеб Яффы, в повествовании о взятии Яффы Наполеоном в 1799 г. (Мармье на основании изложения Н. Турка отрицает английскую легенду о преподнесении яда тем французским солдатам, которые под Яффою заболели чумою).

[61] Именно о. Шейхо.

[62] Арабское заглавие: *Маджму' хавадис ал-харб* и т. д. Описание издания см. в библиографии Х. Ф. Шнуррера *Bibliotheca Arabica*, стр. 497—498.

[63] Из латинского описания Шнуррера видно, между прочим, что Наполеон титулуется «кайсар» (т. е. император — «caesar»), а австрийский государь — «султан» (по-латыни: sultanus Alemaniae et Austriae).

Н. Турк был автором истории Наполеонова врага Джаззара Аккского[64]. Кроме того, по упоминавшейся уже догадке двух арабов-исследователей новоарабской литературы[65], та часть свода «Летописи Хайдара», которая трактует об истории Ливана при Шхэбах до начальных годов Башира II, есть в сущности произведение Никулы Турка, только включенное Хайдаром в свой компилятивный свод[66].

Эти полезные работы, принадлежащие или несомненно или предположительно Никуле Турку, конечно, дают ему достаточно почетное место среди арабских историографов первой четверти XIX в. Полагаем, однако, что и его поэтическое или беллетристическое творчество заслуживает самого полного внимания.

Европа узнала Н. Турка как поэта благодаря его оде на завоевание Египта французами в 1798—1801 гг.; ее перевел по-французски Ж. Ж. Марсель, заведовавший типографиею французов, которую они привезли с собой в Египет. Но для европейцев неизвестными остались те оды и те стихотворения на текущие злобы дня, которые Н. Турк слагал в маленьком придворном ливанском кругу эмира Башира II. А они иногда бывают не только бытово-красочны и метки, но и очень забавны, из типа так называемых *нукат* — «остроумных шуток»; и в память потомства поэт Ник. Турк перешел как «сахиб ан-нукат» — «острослов»[67]. Сюда относится, например, шутливая стихотворная ʻпикировка Н. Турка с эмирским домоуправителем, который должен был по приказу эмира выдать поэту в дар корзину рису. Не тысячу червонцев, как мог бы распорядиться сказочный халиф Харун ар-Рашид, а корзину (куффа) хорошего риса. Хорошего риса в эмирских кладовых тогда не нашлось, и домоуправитель на ту же цену выдал сахара; но сахар оказался белым только сверху, а внутри походил на бурый песок. Случай послужил темою для двух довольно длинных стихотворений (метр «камил»), наивно отражающих достаточно незатейливый быт эмирской среды[68]. Жертвою своих сатирических стихотворений нукат избирал Н. Турк с целью угодить эмиру даже тех малых людей, которые в обслуживании эмира занимали совсем

---

[64] Рукопись *Таʼрих Ахмад-баша л-Джаззар* Н. Турка имеется в книгохранилище бейрутского ун-та св. Иосифа, рукописи которого описал о. Шейхо. <Г. Граф (t. III, стр. 252) не упоминает это сочинение в числе исторических трудов Н. Турка.>

[65] Именно, по догадке того же Шейхо, поддержанной Зейданом (*Таʼрих адаб*, IV, стр. 284—285).

[66] Есть в Париже самостоятельная (вне Хайдарова свода) рукопись истории Шхэбов, доведенная до 1791 г. На ней все же не отмечено, чтобы автором ее был Н. Турк.

[67] Ср. у Ибр. Садира в его ливанском сборнике *Киссат ʻал мин фаук ʻАлей* (Бейрут, 1887), вып. IV, стр. 124.

[68] Оба стихотворения о рисе и буром сахаре изданы в сборнике *Нузхат ал-хаватир*, III, стр. 2—4 = стр. 82—84. Эмир не назван по имени, но, конечно, это был эмир Башир II.

скромное положение. Был у Башира II слуга Мадий, специалист по разматыванию коконов шелковичных червей. Решил он покинуть эмира и пойти поискать счастья на работе в одной из холодных, скалистых, безлесных высот Ливана (джирд). Там, среди местной бедноты, у которой, как видно, дров не бывало, он намучился от стужи — и вернулся поневоле назад к эмиру. Увидевши его, Никула Турк, как и следовало ожидать от эмирского «своего человека», разразился экспромтным длинным пасквильным стихотворением, по объему в одиннадцать пятистиший в духе простонародных сказителей — каввалей (но с соблюдением речи литературной)[69]. Он насмешливо нарисовал картинку за картинкой, как у Мадия, среди снегов голой вершины, от холода одеревенели все суставы тела, стянулись жилы, душа приникла, лицо пожелтело и почернело, зуб на зуб не стал попадать, уши заложило. «И вопишь ты, Мадий: ух, ух! как холодно!» («Ва тунади: ху-х-у! йа барди»). «Кто ж виноват во всем, Мадий? твое ли неразумие или чертово искушение? Большего заработка, чем у эмира, ты ж и на небе, птицею полетевши, не нашел бы! Разве в скудости тебя тут содержали? Разве брюхо твое не наедалось до отвалу?.. Или разве твоя голова не была тут свободна от думы-заботы? Или тело твое не было здесь в холе? Или твой господин не хороший вознаградитель [трудов]? Что ж вызвало в тебе, Мадий, жадность к чему-то иному? Ну, конечно, все от того, что ты — скотина!»

Ау лайса би-хā фикру-ка фāди?
Ау джисму-ка лайса би муртāḍи?
Ау раббу-ка лайса би ʿаввāḍи?
Ма аṭмаʿа нафса-ка, йā Māḍи?
Ла шакка, би анна-ка ḥайвāну![70]

Для самого Никулы Турка эта строфа была интересна, конечно, наиболее тем, что он в ней искусно и как бы незаметно (а это всегда сугубо ценится) сумел польстить своему патрону, эмиру Баширу II. Для нас же она, как и все стихотворение,— интересный наглядный показатель того, что в личном помещичьем хозяйстве Башира II, государя над Ливаном, уход даже одной рабочей силы, правда — специалиста по коконам, мог быть ощутительным событием. А реализм описаний Никулы Турка сделал то, что над осмеянным у него бедняком-коконщиком свежий читатель, который к хозяйским выгодам эмира Башира равнодушен, не только не захочет посмеяться вкупе со стихо-

---

[69] По изданию Ибр. Садира в ливанском сборнике *Киссат ʿал мин фаук ʿАлей* см. вып. IV, стр. 124—126.

[70] Как полагается в «опоясанных» стихотворениях (мувашшахат), последняя строка даура — пятистишия, содержит рифму (тут — «āну»), общую для последних строк всех других пятистиший — дауров. Первые же четыре строки рифмуются в каждом дауре самостоятельно: в этом пятистишии — на «āḍӣ», в других пятистишиях на «āḳӯ», «тадат», «дӣ», «āла-хā» и т. п.

творцем, но наоборот — преисполнится самого глубокого сожаления и сочувствия к несчастному осмеянному. Ясно ведь, что условия работы в поместьях эмира, допустим, даже при сытом брюхе рабочих, не очень смахивали на житье в небесном раю, если этот работник решил сбежать от такого райского житья куда-то в глухое бедное село на скалистой безлесной вершине, где и дров своих нет и купить их не за что. Во что превращается человек, поживший в тех нищенских условиях, это мастерски обрисовал Н. Турк, глядя на бездольного Мадия, и тяжелое впечатление от мучительной картины значительно для нас усиливается, если мы тут же из стихотворения видим, что этот исстрадавшийся работник принужден в конце концов опять вернуться к эмиру и, громогласно признанный за «неблагодарную скотину», принужден вновь проситься к нему на службу под злорадный свист и гиканье эмирских прихвостней. Прихвостней... к числу которых, в силу своей должности княжеского панегириста-наперсника и гувернера княжичей, принадлежал, к сожалению, и Н. Турк.

По образцу пресловутых басрийских макам Харирия XI—XII вв. о приключениях интеллигентного пройдохи писал и Никула Турк свои собственные ливанские макамы в рифмованной прозе, со вставочными стихами. Макамный жанр в арабской литературе после Харирия очень распространился; библиографы для времени от XIII до XIX в. могут насчитать свыше семи десятков макамописателей[71]. Но у Н. Турка макамное творчество вовсе не является, как у других макамистов, подражательной переделкой готового Харирия: Турк и в этой, казалось бы, безнадежно трафаретной литературной отрасли черпал содержание из живого житья-бытья при эмирском дворе. Очень занимательна с бытовой стороны «Макама зимних месяцев», или иначе «Макама у зимнего очага» — *ал-Макама л-кануниййа*[72]. Писана она, по-видимому, около 1820 г., вероят-

---

[71] Поучителен в этом отношении IX выпуск *Bibliographie* В. Шовена, стр. 117—123.

[72] По изданию в сборнике *Нузхат ал-хаватир* — «Услада сердец» см. выпуск III (Бейрут, 1878), стр. 4—12 = 84—92. «Канун» — это, во-первых, название двух зимних месяцев: «канун первый» — декабрь, «канун второй» — январь. Вместе с тем, однако, словом «канун» обозначается обычная для Ливана печка-очаг, устроенная на полу. Пол, понятно, не деревянный, а глиняный укатанный, или каменный. Делается в полу ближе к стене и слуховому окну выемка, не очень глубокая, но в окружности довольно широкая. Если этим и ограничиваются и прямо в такой яме разводят огонь, то эта печь называется «харун». Но обыкновенно ради удобства прибавляют к этому маленький очаг («маукид» — «топка»), в виде обводной каменной подковы,— и такая печка уж будет «канун». Печной трубы не делают. Дым из кануна выходит в открытое слуховое окно «така» (ну, конечно, и на потолке осаживается). Теперь никто в своей опрятной гостиной не поставит для отопления «канун», а обратится к европейскому калориферу. Прежде ж, даже в очень богатых домах горцев, пользовались в зимнее время то кануном (как бы камином), то полным угара манкалем (жаровней).

нее всего, в самом начале 1820-х годов. Сопроводительное пояснение к этой «Зимней макаме» гласит, что «превосходительный эмир Башир Шхэб» («са'адат ал-амир ал-Башир аш-Шихабий») в своем горном местопребывании зимою по вечерам собирал к себе свой близкий круг (ан-нудама') и вместе с приближенными играл целый вечер в карты, чтобы скоротать длинный зимний (т. е. дождливый) вечер. Когда выигрывал эмир, Никула Турк импровизировал по этому поводу несколько стишков, а присутствовавший грамотный слуга записывал и стишки и сопровождающие обстоятельства. По окончании зимы и вечерних «заседаний» (макам) Никула Турк создал из записей «Макаму зимних месяцев» — *ал-Макама л-кануниййа,* в форме рифмованной прозы, в которую вставлены были и «картежнические» стихи.

Как надлежит по установившейся макамной технике, художественное повествование вложено в уста постороннего наблюдателя. У Харирия такой наблюдатель называется 'Иса ибн Хишам, у Никулы Турка он носит более обычное для Ливана имя ал-Хазим.

Хазим, оказывается, давно бродит в поисках интересного и умного общества, пока как-то вечером не натыкается на освещенный дом, где, как видно в окна, много гостей. «Кому принадлежит это счастливое жилище?» — осведомляется Хазим у одного из многочисленных слуг. — «Эх ты, несчастный!» — отвечают ему с изумлением: — «Неужто не знаешь, что это дом князя, единственного по своим достоинствам и щедрости, Башира Шихаба, имя которого значит благовестник (башир) счастья, и вместе с тем звезда (шихаб) бытия?» Рассказчику удается получить, разрешение на вход в освещенную залу, роскошь которой превосходит все описания [73]. Группа людей играет в картишки (вурайкат). Они веселятся, хохочут над проигравшими. Тут есть и поэт. Он по сему поводу читает два остроумных стишка. Вдруг на себя обращает внимание негр-потешник: негр на стене умелым сложением своих ладоней показывает силуэт осла — и удачно ревет по-ослиному. Опять общий хохот.

Но рассказчик Хазим желает познакомиться со стихотворцем. Знакомится. Из беседы с ним Хазим узнает о замечательных благородных качествах эмира, хозяина дома, и о его щедрости. Стихотворец уже десятый вечер здесь. Он сообщает гостю Хазиму о том, что карточная игра ведется не для наживы, а только для развлечения *(илла таслийатан ли н-нуфус).* По просьбе Хазима он охотно декламирует все стихи, какие он произносил в честь выигрышей эмира вот уже десять вечеров. Однако от ближайшего приятельства с Хазимом этот пиита отвиливает, как оно и полагается по установленной схеме макам Харирия и других макамистов.

---

[73] Восхваления Баширова дворца основаны здесь далеко не на одной фантазии. Бейрутский консул Базили писал: Башир обратил скромный приют своей юности в деревушке Б т е д д и н е «в великолепный дворец, с мраморными фонтанами, с легкими колоннадами, со всеми прелестями и со всеми причудами арабского зодчества», и т. д. (см.: *Сирия и Палестина,* ч. I, стр. 103). Ксендз Головинский в 1839 г. записал, что бтеддинский дворец построен в 1812 г. (*Pielgrzymka,* t. II, стр. 308); вероятно, надо понимать — начал строиться в 1812 г. По ходу исторического изложения у Базили (там же, стр. 102) выходило б, что к стройке бтеддинского дворца Башир II не мог бы приступить раньше 1815 г. Да возможно, что и в 1820 г. дворец еще не был готов или по крайней мере не был еще отделан: путешественник Дамуазо, ко-

Как видим, в испошленную трафаретную форму макам Никула Турк сумел влить свое оригинальное, характерное содержание, почерпнутое из впечатлений подлинной, живой современности. Сделал он это настолько талантливо, что можно быть уверену: кто один раз прочитает его бегло-штриховое описание вечерних картишек у Башира II, где чтение стихов чередуется с ослиным ревом забавника-негра, показывающего ослиную тень на белой стене, тот никогда не забудет этих штриховых картинок. Никула Турк не хотел писать сатиру или интимную historiam arcanam своего государя, он, наоборот, хотел своего государя превознесть, но присущий ему реализм невольно сделал из его панегирика меткую сатиру, для нас по крайней мере. А реализм нарисованных им сценок живой действительности явился, думаем, в значительной степени благотворным результатом постоянного общения Никулы Турка с простонародными сказителями-каввалями, сторонниками меткой обработки животрепещущих тем. Невольно напрашивается контрастное сравнение с другими писателями. Одновременно со старым Никулою Турком проживал при дворе Башира II молодой Насиф Язиджий, будущее литературное светило. В самый год смерти Никулы Турка (1828) Насиф Язиджий написал свою первую макаму — жанр, в котором он впоследствии считался непревосходимым. Спору нет, вычурность словесной отделки, вылощенность формы — это у Насифа Язиджия бесподобно. Но по содержанию своему все Язиджиевы макамы, увидим, не выходят из сферы перепевов Харирия с бытовыми темами давно ушедших халифатских времен. Чувства современной действительности мы у Насифа Язиджия не найдем ни на маковое зерно, тогда как у Никулы Турка живая действительность так и брызжет ключем,

---

торый посетил эмира Башира в 1820 г., еще дворца не знает (см.: Damoiseau, *Voyage en Syrie,* t. 2, стр. 102). Описание Никулы Турка (ум. слепой в 1828 г.) должно относиться к началу 1820-х годов. В 1830-х годах путешественник о. Лаорти, который, проживая на Востоке, посещал эмира Башира II в последние годы его княжения, с изумлением и восторгом описал красу и роскошь бтеддинского «волшебного замка», un château de fées, как выразился он (см.: Laorty, *La Syrie,* стр. 20—21). Приблизительно тогда же Базили впервые и увидел дворец Башира II в полном его блеске (а писал в 1847 г.). «Роскошь — могучая пружина политического влияния во всем азиатском мире», — добавлял этот консул (там же, стр. 104). В географии Реклю *Земля и люди,* т. IX приведено описание как будто уж около 1880 г.: «Резиденция Башира есть одно из замечательнейших мавританских зданий по удивительной легкости его маленьких аркад, изяществу куполов, разнообразию построек, которые расположены лестницей одна над другою, каждая со своими башнями, галереями и садами» (стр. 658). Но к этому времени бтеддинский дворец успел уж значительно пострадать: в 1840-х — 1850-х годах он служил казармами для совершенно вандальских турецких солдат, а в 1860 г. изрядно был попорчен друзами во время массовой ливанской резни (Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,* стр. 200, 282). Писавший одновременно с Пужула Эрнест Луэ (*Expédition de Syrie 1860—1861*) не забыл отметить загрязненность дворца в Бтеддине, но прибавил, что дворец все еще величествен и полон следов роскоши (стр. 107—108).

заставляя нас забывать и совершенно чуждую нам идеологию автора.

Последние годы своей жизни Никула Турк был слеп, дарир, но не переставал отдаваться поэтическому творчеству. У него была дочь Варда (Роза), которой он постарался дать литературное образование. Свои последние произведения он, ослепший, диктовал дочери. В истории новоарабской литературы Варда Турк отмечается как одна из самых ранних в Сирии женщин-писательниц. Поэтесса неширокого, «дамского» кругозора, она, однако, своим живым примером побуждала и других, младших, женщин-христианок принимать посильное участие в литературном движении. Сохранилась (и считается стилистически наиболее интересною) стихотворная переписка Варды Турк с некоторыми поэтессами-сириянками более молодого поколения [74].

V

б) Влиятельный секретарь-министр и поэт-панегирист Башира II Бутрус Караме из Хомса (1774—1851). Экономическое и культурное значение северносирийского г. Хомса. Обучение Бутрусом княжеских детей турецкому языку как дорога к придворному первенству. Ненависть греческого духовенства к униату Бутрусу Караме во время египетской оккупации 1830-х годов. Переезд в Стамбул вместе с изгнанным Баширом II (1840). Псевдоклассическая архи-«красноречивость» панегириков Б. Караме. Его пресловутая сверхвычурная касыда халийиа

Несколько в ином роде, чем Никула Турк, был другой, значительно более искусственный в своей поэзии, придворный стихотворец Башира II Бутрус Караме (1774—1851). Он был моложе Н. Турка лет всего на десять, но пережил Н. Турка (тот умер в 1828 г.) более чем на двадцать лет.

Родом был Бутрус Караме араб не ливанский, а араб из Хомса в Северной Сирии.

Город Хомс (у греко-римлян Ἔμεσσα Эмеса) лежит на верхнем, т. е. южном течении р. Нахр ал-ʻАсий, по-древнему — р. Оронта, текущего от г. Хомса на север к когда-то прославленной Антиохии, к Средиземному морю. Уж одна ложбина р. Оронта сама по себе представляет естественную торговую дорогу на север; есть и другая дорога на север, прямо к Халебу. Но есть из Хомса дорога и на юго-запад к порту Трабулус (Триполи), есть дороги и на юг к Дамаску и на восток сквозь бедуинскую Сирийскую пустыню через Пальмирский оазис к берегам Евфрата. Эти узлово дорожные условия издавна делали из

[74] Мухаммед Махмуд, *аш-Шиʻр ан-ниса'и*, стр. 6 и 7. Мы к этой переписке еще вернемся.

Хомса город достаточно живой, транзитно-торговый и самостоятельно промышленный с многочисленными мастерскими (в XIX в. несколько тысяч станков) для изготовления дорогих шелковых тканей и недорогих хлопчатобумажных материй, равно как превосходных плащей из верблюжьей шерсти, которые во времена крестовых походов охотно скупались французами для вывоза во Францию. Теперь все хомское производство рассчитано больше всего на потребление среди соседних кочевников-бедуинов, которые в каждый базарный день прямо наводняют красивые, но тесные, крытые рынки Хомса. Само собою понятно, что бедуины для торгового обмена пригоняют на продажу в Хомс свой кочевнический товар: немного лошадей, огромные массы баранов, верблюдов (почти половину верблюдов хомские гуртовщики с выгодою отгоняют в Египет, через Дамаск и Газу). Привозят бедуины крайне выгодное для хомсян сырье — овечьи и козьи шкуры и кожи и овечью и верблюжью шерсть, которая с очень большою прибылью для торгового Хомса вывозится и дальше, не исключая и Европы[75]. Обыкновенно — в XIX в. мы это с полнейшей точностью видим — каждая более крупная фирма Хомса имела свои вывозные конторы в других городах Сирии (Триполи, Бейруте, Дамаске, Халебе) или даже подальше — в малоазиатской Смирне, и т. п., так что хомсянам приходилось немало и путешествовать, знать жизнь всей страны.

Город — с хорошим прошлым. Крупное городское значение Эмесы мы видим (не считая более ранних времен) в III в. н. э., когда Эмеса была главным городом римской провинции — Ливанской Финикии с правами римской колонии, когда в пышном храме Солнца юный Гелиогабал (вскоре император, 218—222) был эффектным главным жрецом, когда Эмеса с гордостью могла сказать, что и другой император, Александр Север (222—235), родился здесь; в 273 г. император Аврелиан разбил пальмирскую царицу Зенобию как раз при Эмесе[76]. При арабах (под именем уже Химс, Хомс), при крестоносцах, при мамлюках город не переставал быть крупным и многолюдным.

Под разорительным турецким владычеством число жителей Хомса, конечно, падало[77], и в начале XIX в. оно стало уж

---

[75] См. например, Реклю, *Земля и люди*, IX, стр. 644—645. Очень живописную и в то же время коммерчески дельную картину торговли на хомских базарах дал очевидец Кремер в своей книге *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 222. О состоянии хомской промышленности и рынка накануне мировой войны 1914 г. собраны точные цифровые данные в книге Артура Руппина (деятеля европейской колонизации) *Syrien als Wirtschaftsgebiet*, имеющейся и в русском переводе: *Современная Сирия и Палестина* (см. стр. 128—129 и обстоятельную особую главу «Торговля с бедуинами», стр. 235—239).

[76] Геродиан, V, 3; Вописк, *Жизнь Аврелиана*, XXV.

[77] Григорович-Барский в 1728 г. обратил внимание на уменьшение хомского населения: «Город этот, прежде полный людей, теперь опустел и разорился: в нем осталось немного менее половины жителей» (см. Григорович-Барский, *Странствования*, ч. II, стр. 117). Причина упадка, объясняет Барский,— «нерадение градоначальников» (там же, стр. 124).

довольно незначительным; по крайней мере в 1849—1851 гг. фон Кремер отметил в Хомсе всего 15 000 жителей[78]; но зажиточностью своею они все-таки похвалиться могли[79]. Зажиточность, естественно, содействовала и культурности.

По уровню своей образованности и литературности, старомодных, правда, торгово-промышленный Хомс если не мог во всем равняться с Халебом, то все же стоял в этом отношении выше многих других мест Сирии. Кое в чем культурном жители Хомса даже опередили жителей Халеба. Так, в 1840-х годах А. фон Кремер с отрадою констатировал, что при мечетях Хомса существуют школы и для мальчиков и для девочек, тогда как в Халебе и Дамаске обучение мусульманских девочек грамоте не только не производится, но считается с мусульманской точки зрения прямо вредным: женщина, мол, уж и по своей натуре порочна, а грамотность сделает ее еще порочнее; и нарочитая пословица цитируется: «Грамота для женщины — то, что прибавка яду для гадюки»[80]. Мусульмане в Хомсе таких мракобесных халебских и дамасских взглядов не разделяли. Христиане, как везде, были в Хомсе, конечно, еще более либеральным элементом.

Отмечают факт, что поселившиеся в Хомсе европейцы легко арабизовались, сливались с христианами-арабами и превращались в т. н. «левантинцев»: все эти хомские «Бертраны», «Жоффруа», «Гюи» — по сути арабские семьи, только с французскими именами, писал авторитетнейший знаток Сирии[81]. Он мог бы добавить, что эти арабизированные семьи происходили из вполне культурного, образованного класса французов и, естественно, сберегали свои просветительные традиции и под новоусвоенной ими арабской оболочкой. Про семью Бертранов путешественнник 1820 г. Л. Дамуазо говорит, что их отец, француз, давно уж поселился в Сирии, и из его сыновей один, которого ча-

---

[78] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 223.

[79] В настоящее время Хомс имеет, по-видимому, много больше, чем 100 000 жителей. Мартин Хартман, посетивший его в 1913 г., отмечал в нем 90 000 жителей (см. Hartmann, *Reisebriefe*, стр. 86). Но причиною такого новейшего разрастания города явились уже железные дороги и новое узловое положение Хомса: длиннейшая линия Халеб — Медина пересечена как раз в Хомсе тою железною дорогою, которая проведена в Хомс от порта Триполи прибрежной Сирии. Самый Триполи имел тогда население меньшее, чем Хомс, именно: ок. 50 000 жителей (Бейрут и Халеб — по 200 000, Дамаск — 300 000; см.: Руппин, *Современная Сирия и Палестина*, стр. 14—15). <Для сравнения можно отметить, что теперь, согласно справочнику «Население земного шара» (М., 1965), население городов Сирийской Арабской Республики выражается в таких цифрах (на 1963 г., в тыс. жителей): Дамаск — 560, Халеб — 529, Хомс — 175. В столице Ливанской Республики Бейруте (вместе с пригородами) насчитывалось в 1963 г. 600 тыс. жителей, в Триполи на 1959 г.— 120 тыс.>

[80] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 222. Да и христианских девочек православный патриарх в Дамаске соглашался в 1848 г., и то под русскими настояниями, «обучать чтению, но не письму» (см. *Материалы*, т. I, стр. 308, в донесении Порфирия к послу с отчетом за 1848 г.).

[81] Hartmann, *Reisebriefe*, стр. 85.

сто видел в 1820 г. Дамуазо, был в Сидоне доктором, другой заведовал придворными конюшнями ливанского князя Башира II, т. е. был шталмейстером (амир ахур)[82]; сорок лет спустя у Бертранов была прядильная фабрика на Ливане в с. Хаммана[83]. Про одного из Жоффруа нам сообщает путешественник 1840-х годов о. Лаорти, что этот Жоффруа служил когда-то во французском консульстве в Халебе, где заведовал канцелярией: в 1840-х годах это уж был совсем арабизованный человек, и о. Лаорти сообщил, что «Жоффруа говорит и пишет по-арабски с таким изяществом и чистотою, что его речь или его письма ценятся, как изысканные, у самых ученых мусульман»[84]. Гюи был французским консулом в Халебе в 1820 г., когда туда приехал Дамуазо[85]; мы случайно уж видели, что в 1830-х годах Гюи был консулом Франции в Бейруте, и еще увидим (в биографии Насифа Язиджия), что Гюи причастен к развитию новоарабской литературы.

Среди культурных мусульманских семейств Хомса выделялись Сиба'ии (Сба'и) и Джиндии; одного из Сиба'иев арабист Гольдциер, увидим, назовет в Дамаске наиболее просвещенным старокнижным человеком, которого он в Дамаске знал, а знакомый уже нам хомсец Амин Джиндий 1830-х годов — это тот поэт, который, свободно владея книжническим языком, предпочел, однако, удачное творчество в простонародных формах «опоясанных» стихов (мувашшахат) и простонародных также по языку — мавалийат, с мелодиями.

Из православных семейств Хомса, а их в Хомсе много и они люди состоятельные (роды Фаркух, Трабулуси, Арида, Ризк, Насир и др.), род Арида поставил арабской литературе и продолжает поставлять немало писателей. Среди хомских униатов, т. е. тех бывших православных арабов, которые в своем презрении к негодной греческой иерархии предпочли признать над собою церковную власть римского папы, выделялся своею культурностью, любовью к литературе и стремлениями к знанию старинный род Караме; тот, уже знакомый нам, иеромонах-летописец униатского монастыря св. Иоанна в Шувейре, который изложил события в Сирии 1745—1801 гг. с центральною фигурою тирана Джаззара Аккского, назывался Рафаил Караме,— и из этой же культурной фамилии вышел поэт Башира II Бутрус Караме. Семейная хроника «красноречивого» семейства Язиджи, о котором будет речь ниже, тоже связывается с Хомсом.

---

[82] См. Damoiseau, *Voyage en Syrie,* t. 2, стр. 100, 157. О купеческой фирме Бертранов в Хайфе и ее богоугодном деле по отношению к монастырю на Кармиле в 1846 г. передан рассказ у Луэ: *Expédition de Syrie,* стр. 216.

[83] О хамманской их фабрике (filature) см.: Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,* стр. 307.

[84] Laorty, *La Syrie,* стр. 244.

[85] Damoiseau, *Voyage en Syrie,* t. 1, стр. 21—22, 210; 36, 113.

Бутрус Караме (1774—1851)[86] еще в молодости сверх «красноречивого» литературного арабского языка хорошо усвоил и турецкий. Когда он поселился на Ливане, в стольном горном гнезде Дейрал-камаре, эмир Башир II пригласил его обучать двух своих сыновей турецкому языку, да и в арабском совершенствовать. Оттого к фамилии Бутруса Караме обыкновенно прибавляют эпитет «му'аллим» — «[княжеский] учитель»,— тот почетный титул, которым пользовался и Никула Турк. Как и Турк, Караме сделался пиитою-восхвалителем князя Башира II и составил много стихотворений на разные события придворной жизни; но его стихотворство — в значительно более вычурном стиле. Как и Турк, Караме оказался «своим человеком» у Башира II. Но то влияние, которое приобрел Караме над князем, было много сильнее, чем у Турка. До конца правления Башира II Бутрус Караме был на Ливане всесилен; подлинное администрирование в стране сосредоточилось в его «министерских» руках. Личные интересы князя Башира II он блюл, правда, с чрезвычайною верностью и преданностью, но зато и своих личных, часто грубо материальных выгод никогда не упускал. К числу добродетелей этого ловкого человека меньше всего принадлежали бескорыстие и неподкупное правосудие.

Пребывание Бутруса Караме на посту всевлиятельного «министра» Ливана совпало со временем египетской оккупации в Сирии 1831—1840 гг. Эмир Башир и руководитель-исполнитель его политики Караме, сторонники египетской власти над Сириею, пользовались у Ибрахима-паши большим весом. И как раз в этот период, из-за своего авторитета у египетских властей, Бутрус Караме как униат оставил по себе особо плохую память у православных церковников Сирии.

В Дамаск из Египта вместе с другими гражданскими чинами (губернатором прежде всего) приехал и главный директор по финансовому управлению Ханна Бахри-бей, который пользовался величайшим доверием своего государя, Мухаммеда Алия[87]. По религии Бахри-бей был униат, как и Караме, и — что самое главное — Ханна Бахри-бей был выходцем из того же Хомса, откуда и Караме[88]. Род Бахри был далеко не чужд и литературных традиций[89]. Оказывался ж Ханна Бахри-бей не

[86] Ср. там же у М. Хартмана (*Reisebriefe*, стр. 85). Биографию Бутруса Караме, с приложением образцов его творчества, дал Зейдан в *Машахир*, II, стр. 278 и сл.; кратко — в его же *Та'рих адаб*, IV, стр. 233. У него не оттенена та политическая роль Бутруса Караме, которую с озлоблением подчеркивают люди греческого толка, а с ними и русские представители (Базили, Порфирий).

[87] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. 190 и 213; ср. ч. II, стр. 268. Бахри-бей — «клеврет египетского паши», так передал злобное греческое сообщение архим. Порфирий Успенский (см.: *Материалы*, т. I, стр. 248).

[88] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. 190. Впрочем, первоначально эта фамилия связана была, кажется, с Дамаском; см.: Lammens, *La Syrie*, vol. 2, стр. 156.

[89] Ср. о. Л. Шейхо: Поэт Михаил Бахрий (ум. в 1818 г.) и его дети — в

просто униатом, но, по утверждению православных дееписателей,— униатом ярым, воинствующим. По записи в современной ему бейрутской церковной летописи, «Бахри-бей явился ревностным защитником своих католических единоверцев, усердствовал против православных и не переставал причинять им вред с целью столкнуть их в яму католичества»[90]. Два этих земляка из Хомса, полномочный министр ливанского государя Бутрус Караме и полномочный министр египетского государя Бахри-бей, подали — по православным рассказам — друг другу руки для борьбы против православия. Бутрус Караме широко использовал финансовое влияние и силу своего земляка. Привезенные Бахри-беем бухгалтеры-копты должны были составить всесторонние податные ведомости, в частности о податном обложении земельных имуществ, разумеется, и церковных имений. При производстве переписи и переговорах о денежном обложении дело вышло так, что часть православных церквей на Ливане, очевидно, при формальном согласии паствы, оказалась записана за униатами, да и монастырь св. Фомы близ Сайданайской женской обители (ближе к Дамаску) попал к униатам. Это, значит, было дело Бахри-бея[91]; а Караме, по словам православной летописи, так притеснял при этом православных, что значительная часть их «принуждена была» отпасть от православия и «присоединиться к католической ереси». Православный антиохийский, т. е. дамасский, патриарх Мефодий (чистый грек, как известно), по дальнейшим словам летописи, «терпел большие стеснения от деяний этих двух отщепенцев», Бахри-бея и Бутруса Караме[92]. Базили, генеральный консул России в Бейруте (православный грек), в своем очерке сирийских событий обобщил вопрос еще шире: он уверяет, что при Шхэбах, обратившихся в маронитство, православные горцы терпели на Ливане от маронитского и католического изуверства еще более злые гонения, чем от мусульман в странах, непосредственно управляемых турками[93].

У нас нет оснований считать Бутруса Караме за лучшего человека, чем он был на самом деле. Трудно, однако, допустить, чтобы этот ловкий администратор, гибкий дипломат Караме, пусть и униат, действительно отличался таким слепым религиозным фанатизмом и такою непримиримою ненавистью по отношению к арабам-православным, как это вытекает из право-

---

журнале «ал-Машрик», III, 1900, стр. 9—22; вошло потом в его историю литературы.

[90] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., л. 217. Ср. в позднем письме архим. Порфирия 1852 г.: «Жаркий защитник униатов, Бахри-бей» (*Материалы*, т. II, стр. 443).

[91] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 278; архим. Порфирий Успенский: Донесения синоду 1847 г. (*Материалы*, т. I, стр. 248) и более раннее его письмо 1843 г. (там же, т. II, стр. 103).

[92] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., л. 217.

[93] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. II, стр. 188.

славных сообщений. Политикан, готовый, например, в случае нужды обещать друзам всякие привилегии и преобладание над христианами-маронитами Ливана [94], христианин Караме ясно показывал своим поведением, что в его глазах религиозные симпатии должны уступать место политическим соображениям. Полагаем, что и Базили (по национальности грек), и церковная православная летопись (пропитанная в 1830—1840-х годах духом грека-патриарха Мефодия) могли, даже бессознательно, усматривать не только со стороны Бутруса Караме, но и со стороны всех вообще униатов или маронитов не что иное, как религиозное изуверство там, где проявлялась вражда собственно не против своих земляков-арабов, исповедовавших православие, а против денежного интересанства и произвола чужой, пришлой, неарабской, греческой иерархии. Слишком известный факт — что греческие владыки всегда всеми силами норовили эксплуатировать арабскую православную паству и глубоко презирали арабскую народность, а против недовольных инакомыслящих возбуждали при посредстве подкупленных турецких властей самые жестокие гонения, вплоть до массовых казней, спастись от которых могли униаты разве бегством в неприступные Ливанские горы [95]. Широковеротерпимая египетская оккупация 1830-х годов, разумеется, положила пределы этому греческому ксенократическому произволу, и греческим иерархам с их присными оставалось лишь тосковать об ушедших для них временах приятной возможности дико и беспощадно расправляться с непокорными их власти арабами. Бахри-бей, записывающий по требованию большинства паствы какую-либо церковь за униатами, или Бутрус Караме, не могший, конечно, не поздравлять арабов-униатов с тем, что отныне они вольны сами выбирать себе исповедание и могут больше не бояться греческих преследований,— оба они, разумеется, должны были даже за одно это представляться греческому паразитному клиру гонителями «православия» [96]. Власть греков отождествлялась у греков с

[94] Laurent, *Relation*, vol. I, стр. 39. Мы еще вернемся к этому вопросу.

[95] Писанная православными история унии в Сирии полна нисколько не стесняющихся злорадных повествований о том, как хорошо успевали греки-патриархи доносами и взятками побуждать турецкое правительство к диким расправам над арабским населением, которое для спасения от греческого гнета искало прибежища у папы и признавало унию. Да и тот же Порфирий, который с такими воздыханиями говорит об успехах унии во время египетской оккупации Сирии 1830-х годов (*Материалы*, т. I, стр. 248), двумя страницами раньше с несомненным аппетитом сообщает, что зато раньше, в 1818 г., халебский паша Хуршид (Порфирий, с греческих слов, называет его «Курсит») в угоду православному митрополиту-греку переловил униатских священников и отослал их в ссылку; когда ж униатская паства поднялась против православного митрополита-грека, «митрополит прибег к защите муллы, а паша, дабы потушить бунт, приказал схватить одиннадцать старшин [униатских] и они были казнены уголовно» (там же, стр. 246).

[96] Когда Бахри-бей по возвращении в Египет умер (1843), триполийский митрополит-грек злорадно сообщил об этом архим. Порфирию: «Чрево его расселось, как чрево Ария!» (см. *Книгу бытия моего* Порфирия, т. I, стр. 300).

«православием». Это наше соображение в известной степени подтверждается и самым способом выражения православной летописи, скорбно заявляющей о том, что «от совместных деяний двух отщепенцев, Бахри-бея и Бутруса Караме, терпел большие стеснения патриарх Мефодий»[97], т. е. терпел стеснения вождь и верховный представитель греческой пришлой эксплуататорской иерархии. Архимандрит Порфирий в 1843 г., коснувшись недавних действий Бахри-бея, тут же прибавил: «Марониты и униаты гласно говорят, что всех греков пора высылать в Румелию, нет-де им места в Сирии»[98].

Если, таким образом, пристрастные обвинения греческих пришельцев против Бутруса Караме могут объективно быть несколько ослаблены, то во всяком случае та же объективность, даже при перенесении части вины на его повелителя князя Башира II, не обелит этого самовольного временщика Бутруса в его поведении по отношению ко всему ливанскому населению вообще, всех исповеданий одинаково, особенно по отношению к беднякам. Делалось все это для угоды князю, а ширмою для злоупотреблений служила египетская оккупация Сирии. Эмир Башир II и вершитель всех его дел Бутрус Караме вполне охотно шли навстречу всем египетским требованиям финансового рода, потому что, даже если египетские налоги бывали умеренны (а они такими бывали), то ливанское правительство успевало при их сборе на Ливане изрядно пополнять собственную ливанскую казну; да и из других египетских требований умели извлекать для себя материальную пользу от ливанцев. Караме, естественно, и был главный беспощадный воротила-исполнитель в таких случаях, хотя, впрочем, справедливость заставляет сказать, что и сам эмир Башир II «любил копеечку», — «йахуббу л-гирш», — так про него выразился тогдашний криптонимный автор «Истории событий Сирии» Михаил Дамасский (Мшака?), оговариваясь, что эта неприятная черта набрасывала тень на «кулл ал-мала'их» — на «все хорошие черты» эмира[99].

Вот один из примеров беззастенчивого эксплуатирования горцев во имя египетской власти на Ливане. Обнаружены были при египтянах на Ливане залежи каменного угля-лигнита в Матиском округе, часах в шести расстояния от Бейрута, и, по требованию египетского правительства, началась разработка копей силами согнанных отовсюду крестьян[100]. За их тяжелый труд Ибрахим-паша отпускал Баширу II, т. е. его финансовому дельцу Бутрусу Караме, небольшую поденно исчисляемую плату; но князь и Караме предпочитали оставлять ассигнуемые деньги в ливанской казне, а с крестьянами, если они упорство-

[97] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., л. 217.
[98] *Материалы*, т. II, стр. 103, письмо к А. С. Струдзе, декабрь, 1843 г.
[99] Михаил Дамасский, стр. 106; ср. стр. 66.
[100] Подробности об угле — у консула К. Базили (1847): *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. 309—310.

вали в нежелании отбывать эту барщину бесплатно, расплачивались палочьем[101]. Годичную, сперва сравнительно нетяжелую подать, которую определяли египтяне для Ливана и взыскивали через посредство княжеской администрации, князь Башир II и министр Бутрус Караме сильно увеличивали от себя и, взыскавши с населения, выплачивали египетскому паше только то, что он требовал, а надбавку откладывали в княжескую казну. При этом они (так работала министерская голова Караме) увеличивали цифру подати непропорционально имуществу плательщиков. Для крестьянина надбавка обложения составляла 60%: вместо требуемых от паши 25 пиастров крестьянин принужден был платить ливанским сборщикам 40 пиастров, тогда как со знатных, богатых людей Ливана княжеские сборщики вместо требуемых пашою 400 пиастров взыскивали 500 пиастров, т. е. для знати податная надбавка делалась в размере только 25%[102]. Ибрахим-паша бывал этим обдирательством крайне недоволен: он совершенно правильно понимал, что превращение его умеренного обложения в неумеренное будет всегда истолковано ливанским населением гораздо более во вред власти египетской, чем во вред ливанскому князю; он знал, кроме того, что сам князь Башир II и Бутрус Караме стараются перед ливанцами оправдать свои поборы ссылкою: «тяжело это, но так требует Ибрахим-паша». А этим подрывалась у народа вера в справедливость египетского завоевателя. На укоризны Ибрахима-паши князь Башир II отвечал с циническим юмором, что недообременять горцев тяжестью налогов — очень опасное дело. Ливанские горцы похожи, мол, на горных ливанских мулов: они всегда должны нести на себе полную нагрузку; если же нагрузка их оказывается не полна, то они начинают шалить и брыкаться и сбрасывать свои вьюки[103]. В 1840 г. Ибрахим-паша, перед которым стояла угроза войны против коалиции четырех держав, забыл свое прежнее стремление не переобременять Ливан податями. Он задумал ради немедленного крупного притока денег для войны собрать с Ливана подать сразу же за семь лет вперед. Башир II и его финансовый советник, притворно осуждая египетское требование перед своими ливанцами, на самом деле ничего не имели и против этой разорительной меры: она ведь и их ливанскую казну сразу обогатила бы[104].

Что касается вполне индивидуальных администраторских деяний Бутруса Караме, то он не довольствовался обирательством людей в пользу только княжеской казны: он и для собственного кармана кое-что всегда придумывал. Например, если горец имел должника, который медлил с отдачей занятых денег, этот горец

---

[101] Laurent, *Relation*, vol. I, стр. 8—9.
[102] Там же, стр. 9.
[103] Базили, *Сирия и Палестина*, ч. I, стр. 229—230.
[104] Laurent, *Relation*, vol. I, стр. 20—21.

обращался за помощью к Бутрусу Караме; тот в награду брал себе с истца вперед, авансом, половину искомой суммы денег — и уж тогда принуждал должника уплатить своему кредитору весь долг. Французский историк сирийских событий 1840—1842 гг. имел полное право отнести Бутруса Караме, как, впрочем, и самого эмира Башира II, к разряду кровопийц-пиявок, sangsues[105]. Для характеристики последних месяцев орудования Бутруса Караме на Ливане и для оценки его личности стоит еще вспомнить, что он в июне 1840 г. для поддержания пошатнувшегося авторитета старого эмира Башира II привлек на свою сторону друзских шейхов, пообещавши им в дальнейшем полное преобладание над ливанскими христианами-маронитами и занятие всех административных должностей исключительно друзами, с устранением маронитов[106].

Конец египетской оккупации в Сирии под давлением коалиции четырех держав (Англии, Австрии, России, Пруссии), в связи с успешной бомбардировкой Бейрута и других портов англичанами, естественно повлек за собою добровольную сдачу эмира Башира II на милость адмирала английской эскадры (в октябре 1840 г.): эмир понял, что его прежняя, полувековая популярность на Ливане рухнула. Как знаем, он принужден был отречься от княжения и удалиться в почетное изгнание, сперва на о-в Мальту, потом в Цареград (1841). Его клеврет-советник Бутрус Караме был настолько скомпрометирован и в глазах англичан, и в глазах ливанцев, что ему тягостно было оставаться в Сирии после изгнания своего государя и друга. Бутрус Караме вместо бесславной жизни на родине предпочел проявить преданную верность низложенному повелителю и последовал за ним в изгнание. Прежние связи с турецкими сановниками и знание турецкого языка позволили Бутрусу устроиться на службе в личной канцелярии султана (мабейн) на должности переводчика. В кругу же отставленного государя Ливана он продолжал восхвалять его своими стихами.

Здесь в Цареграде жили тогда, в 1840-х годах, и другие арабы, далеко не чуждые литературы. С ними Бутрус Караме поддерживал сношения и в качестве старого заслуженного поэта пользовался их уважением. Всем европейцам тогда наиболее был знаком в Цареграде алеппинец Филипп Банна; он воспевал и своего султана Абдул-Маджида и дружественных ему европейских государей (между прочим, прусского короля Фридриха-Вильгельма IV)[107]. Появился в османской столице около середины 1840-х годов и другой алеппинец, молодой Ризкалла Хассун, тогда еще не враг османского султана. Старик Бутрус сошелся с ним недурно и, как знаем, даже составил по слу-

---

[105] Там же, стр. 10—11: «sangsues attachées à la population Libanaise».
[106] Там же, стр. 39.
[107] О Банна см. у нас выше, стр. 223, прим. 40.

чаю женитьбы Хассуна (1848) поздравительные стихи, которые, несмотря на семидесятилетний возраст автора, оказались достаточно выразительными, по крайней мере избито-классически красноречивы. Поддерживал Б. Караме отношения и с одним крупным вельможей-мусульманином, жившим в столице на положении таком же, как Башир II. Это был старый Давуд-паша (род. в 1774 г., ум. в 1851 г.). Много лет он был почти самостоятельным правителем Багдадской провинции (1816—1831), и османскому правительству султана Махмуда II очень не легко удалось наконец удалить из Багдада этого непокорного Давуда-пашу. Поселен он был, после своего смещения, в столице Стамбуле на десять лет раньше, чем туда прибыл отставленный ливанский князь Башир II. Как и Башир, жил Давуд-паша в Стамбуле среди очень почетной обстановки; ему выказывал свое благоволение и изгнавший его из Багдада султан Махмуд II (ум. в 1839 г.), и его преемник султан Абдул-Маджид. Давуд-паша привык к тому, чтобы иракские поэты его восхваляли; среди них были Абдалгаффар ал-Ахрас, т. е. Немой (ум. в 1873 г.) [108], и Абдалбакий ал-Фарукий (ум. в 1862 г.), стихотворения которого, увидим, кое в чем совсем сближались со стихотворениями Б. Караме [109]. Караме поднес Давуду-паше одну из технически замечательных своих касыд [110].

Старики Бутрус Караме и Давуд-паша были ровесниками. Они в один год родились (1774) и в один год умерли (1851). На Ливане, где Бутрус был когда-то всемогущ, память о нем постепенно тускнела среди быстрого течения новых назревающих событий. Но в Хомсе его фамилия доныне гордо хранит воспоминания о своем славном родиче, как об украшении арабской литературы первой половины XIX в. [111]. Более широкою нынешнею арабскою публикою Бутрус Караме, однако, призабыт и как литератор; он своими изжитыми панегириками Баширу II перестал быть интересен новому поколению, и только издание части его литературного наследия в конце XIX в. несколько оживило память о нем как о стилисте.

Литературное наследие Бутруса Караме довольно велико — три дивана стихотворений, из которых один был напечатан в Бейруте (1898) почти полвека спустя после смерти автора. Стихотворения Б. Караме за последний, стамбульский период его жизни в большинстве остались не опубликованы. Они имеются в рукописном диване, который входит в состав крупного руко-

---

[108] Анекдот, связанный с его немотою, см. у Зейдана: *Машахир,* II, стр. 289, *Та'рих адаб,* IV, стр. 238. По-французски: Huart, *Littérature arabe,* стр. 426.

[109] Об этом иракском (багдадском) Давуде-паше см. содержательную статью: Huart, *Da'ud Pasha,* с обильно указанной библиографией.

[110] Так наз. *халийа,* которую ниже мы переведем.

[111] Об этом почтении к памяти Б. Караме в Хомсе см.: Hartmann, *Reisebriefe,* стр. 85.

писного книгохранилища в Халебе, принадлежащего о. Павлу Сбату (Paul Sbath, prêtre syrien d'Alep, как он себя пишет по-французски). Диван Б. Караме описан в печатном каталоге этого ценного собрания манускриптов[112]. Содержание дивана Бутруса Караме араб-историк новой литературы Дж. Зейдан охарактеризовал кратко, но очень определенно: «Большая часть этого дивана — восхваление эмира Башира»[113]. Пожалуй, не только Башира. Мы ж имели случай упомянуть, что старик в Стамбуле писал приветствия и молодому Ризкалле Хассуну по случаю его бракосочетания, и старым влиятельным пашам. Не кому иному, как Давуду-паше, бывшему багдадскому властелину, посвящена одна из вычурнейших, до отвращения искусственных касыд Б. Караме, так наз. *х̱алийййа,* т. е. касыда, имеющая двадцать три раза рифму в виде слова «х̱а̄л» в разных его значениях.

Форма панегирических касыд, или од, соблюдалась у Бутруса Караме обыкновенно строгая псевдоклассическая. Иногда, правда, уступая современной ему арабской тенденции к форме «опоясанной» (мувашшахат), Б. Караме не чуждался и этого, строфного жанра; только, как сказал бы Ломоносов, он «остерегался, дабы не впасть в подлость»[114]. Но никаких таких вольностей не содержит посвященная Давуду-паше и получившая сугубое одобрение у книжной публики эта касыда халийййа. Она типичнейший образчик того, до каких геркулесовых столбов противоестественности, а то и прямой нелепости, мог Бутрус Караме в своем стихотворении доходить, обращая внимание на форму, а не на содержание. Слово «хал» даже в живом арабском языке имеет несколько значений, очень между собою несходных, а в литературном языке можно при помощи словарей установить разных значений для «хал» таки порядочное количество. «Хал», например, значит: 1) родимое пятнышко или налепленная мушка на щеке; 2) дядя с материнской стороны, Oheim; 3) туча, облако; 4) знамя вождя, штандарт; 5) холостяк, безбрачный; 6) подозрение, догадка; 7) нахальство, самоуверенность; 8) снисходительный, прощающий; имеет слово «хал» и другие еще смыслы. Так вот Бутрус Караме использовал разнообразные смыслы и оттенки слова «хал», чтобы на этом лексическом материале скомпоновать бедуинскую любовную касыду, где

---

[112] Именно: Sbath, *Catalogue,* t. III, стр. 82—83, № 1254. На это обратил внимание Крачковский в БВ, вып. 8—9, стр. 116, в рецензии на вышеупомянутый III т. каталога Сбата. <О литературном творчестве Б. Караме теперь см.: Graf, IV, стр. 303—305.>

[113] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 233.

[114] Хюар в своей *Littérature arabe* отвел Бутрусу Караме полторы строки (стр. 412): «Botros Kerāma, poète chrétien, mort vers 1850, auteur de mowachchahāt <«Ботрос Керама, христианский поэт, ум. ок. 1850 г., автор мувашшахат».> Незнающий читатель принужден будет из этих кратких слов вывести совершенно ложное заключение, что Б. Караме принадлежал к народническому течению, избегал строгих псевдоклассических форм.

всех двустихов оказалось 23 и конечною рифмою для каждого двустиха является слово «хал» то в том, то в другом смысловом оттенке. Таким образом, содержание касыды подсказано не переживаниями души поэта: оно всецело оказалось обусловлено характером тех словарных значений, какие присущи слову «хал». Надо признать, что Бутрус Караме в общем справился со своею фокусною задачею мастерски. Например:

Не розовая ли ее щечка прельстила меня [115], своею
налепленною черною мушкою (*хал*),
Так что на ресницах моих блеснула слеза малодушия (*хал*)?
Молния ли прекрасного ее лика ослепила мои очи?
Или ограда белых зубов ее сверкнула боевым вызовом (*хал*)?..
Когда красавицы проявят некоторую смелость,
У них над страстно влюбленными всегда обеспечена победа и
победоносное знамя (*хал*)...
Страстная любовь — это доблестная честность и верность обетам.
Ее знает только муж, славный и безупречный (*хал*).
Как часто заявляют о любви люди, недостойные говорить о ней!
Но как далеко им до любви! Ведь где — любовь, а где
такой глупец-нахал (*хал*)!
Враждебные мне уста [116] пусть не вызывают сомнений насчет
моей верной привязанности.
К чему клеветать? я целомудренно-верен (*хал*)! [117]
Насчет беззаветной моей страсти ты, сомневающаяся,
спроси у всякого, познавшего любовь.
Увидишь [118], что я человек твердой привязанности и
обидопрощающий (*хал*).
О, прекрасная серна! с тех пор, как я увидел твою улыбку!
Я влюбился, и больше не тешит меня рыцарская гордость (*хал*)...

и т. д. с обязательной, конечно, предрассветною ездою по пустыне на поджаром смелом (*хал*) скакуне. В переводе совершенно исчезает главная трудность и замысловатость халийиа, привлекательная для арабского читателя; а именно: в переводе устраняется необходимость, неизбежная для читателей оригинала, всякий раз угадывать, в каком же собственно (чуть ли не «ребусном») смысле предложено автором слово «хал» для того или другого стиха. Арабский читатель, особенно из ненатасканных в «красноречии», предварительно принужден несколько поломать свою голову и проявить сметку, пока он каждое «хал» в точности разгадает [119]. Насмешливый русский читатель

[115] По-арабски везде «тебя».

[116] По-арабски: «моя карательница», т. е. «моя повелительница», в ж. р., согласно псевдоклассическим приемам любовных стихотворений.

[117] Описательным выражением «целомудренно-верен» (можно бы и «однолюб») мы заменили неподходящее эстетически слово «холост».

[118] У Караме: «тара», м. р., хотя мы естественнее ждали бы грамматического согласования в женском роде («тарайна»). Невольный ли вульгаризм у него тут? или грамматическое согласование — в обращении ко «всякому»?

[119] Мы за себя лично вовсе не ручаемся, что придали в переводе каждому случаю употребления слова «хал» как раз тот самый смысл, который имелся в виду самим Бутрусом Караме. Возможны колебания.

мог бы в таких случаях вспомнить ту «благодарную» задачу, которую предлагают самодельные стишки русских школьников-шалунов, где ученик-новичок должен, не без приятной приятности для себя, убедиться, что русское слово «запор» в одной строфе значит «сидение взаперти», например, в гимназическом карцере, а в другой строфе относится к «затверждению желудка». Но арабская халиййа не шутка и не мальчишеская шалость, а рассчитана на то, чтобы гордо показать знатокам высокий, малодосягаемый образец «красноречивого» творчества и блеснуть тонким знанием оттенков лексического богатства классической арабской речи.

Нельзя отрицать, виртуозная изобретательность Бутруса Караме сделала то, что механический набор 23 или 24 слов из арабского словаря, звучащих одинаково «хал», оказался в его халиййа между собою связан достаточно естественно по своему содержанию, во всяком случае халиййа Караме в большинстве своем не идет вразрез с здравым смыслом и нормальной психологиею. Однако не всюду. В некоторых стихах этой халиййа мы находим прямо вымученные потуги, находим в ней стихи, которые с психологической стороны способны вызвать улыбку и никогда бы не пришли в голову автору со сколько-нибудь художественным вкусом, если бы автора не подгоняла поставленная наперед фокусная задача — употребить слово «хал» еще в одном, неиспользованном и к тому же, пожалуй, наиболее обычном значении. Полным безвкусием и натянутостью дышит особенно стих 5-й, созданный ради слова «хал» в смысле «дяди по матери»:

В жертву этой ослепительной красе я готов
отдать и своего отца и свою мать,
Как бы ни порицал меня за это мой благородный дядя
с отцовской стороны и дядя с материнской стороны *(хал)*.

Образ «дяди» тут притянут, что называется, за уши. С точки зрения европейца, вкусу и психологии которого подобное словесное акробатство претит, этот неуместно вставленный в касыду «дядя», безразлично, с отцовской или с материнской стороны, вполне достоин нашей пословицы: «В огороде бузина, а в Киеве дядя». Да и среди арабов те, которые в XIX в. успели проникнуться духом европейской поэзии, тоже стали ощущать безвкусие стихов такого пошиба, и, например, Ириней (Салим) Науфаль (род. в 1835 г.), много боровшийся против страсти своих земляков-арабов подчинять смысл и содержание рифме, наверное, также насчет халиййа произнес бы свой приговор: «consonance rythmique, dissonance logique» [120] <«ритмическое созвучие, логический диссонанс»>.

Для характеристики глубоко внедрившихся литературных

[120] Nauphal, *Législation musulmane*, стр. 307.

вкусов тогдашней арабской широкой публики 1830—1840-х годов надо отметить, что вычурное творчество Бутруса Караме встречало у нее самый благоприятный прием. И именно халиййа Бутруса Караме имела сугубый успех, да почти до конца столетия считалась она удачным образцом блестящего, классического стихотворства. К ней оказались и параллели, и автором параллельной халиййа был крупный псевдоклассический поэт Ирака, мосульский уроженец Абдалбакий-эфенди ал-Омарий ал-Фарукий (ум. в 1862 г., род. ок. 1790 г.), который занимал важные должности по Багдадскому вилайету. А этот Абдалбакий составил, кстати сказать, в числе прочих произведений сборник биографий замечательных людей своего времени, так что имел все данные оценить Бутруса Караме[121]. Кто из них двух превзошел другого в халиййа? Ценители-арабы поставили обе халиййа, Бутрусову и Фарукиеву, почти наравне. В 1880-х годах мы халиййа Бутруса Караме видим рядом же с Фарукиевскою (но та — на втором месте) в составе бейрутской печатной хрестоматии поэтических образцов. И притом видим обе касыды в какой обстановке! — в непосредственном соседстве со стихотворениями не кого иного, как Антара, признанного классика доисламской поэзии[122].

Так, именно она, халиййа Бутруса Караме, печатно увидела свет раньше, чем остальные стихотворения дивана Бутруса Караме, изданного только в 1898 г.

VI

в) Тоже последовавший за Баширом II в изгнание (1840) поэт-секретарь Ханна ибн Ас'ад ас-Саб'ий. Заведенная им по возвращении на родину светская литография Ливана; издание старинных толкований на доисламские «Му'аллаки» (1853).

Кроме Бутруса Караме последовал за низложенным эмиром Баширом II в ссылку 1840 г. и другой княжеский секретарь,

[121] Про этого месопотамца Абдалбакия-эфенди см.: Зейдан, *Машахир*, II, стр. 282—284, с образцами его стихотворства, а короче — Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 235; И. Ю. Крачковский, при случае считая полезным сверх ссылки на Зейдана отметить еще кое-что (Шейхо, *ал-Адаб*, I (1924), стр. 99—102; Саркис, *Му'джам*, стр. 1383—1384; EI, II, стр. 75; примечание Хартмана в WI, III, 1915, стр. 147), обратил мое внимание на тот не лишенный пикантности факт что Брокельман в своей GAL, II (стр. 474; ср. II, стр. 713) поместил Абдалбакия (мосульца и багдадца) в рубрику поэтов Египта.

[122] См. хрестоматию Салима Садира *Хадиййат ал-ахбаб* (Бейрут, 1886), халиййа Караме на стр. 11—13. На стр. 13—14 следует за нею та халиййа, автор которой есть Абдалбакий-эфенди Омарий, багдадец. Благодаря любезному сообщению И. Ю. Крачковского, могу отметить, что Абдалбакиева халиййа была и раньше напечатана, еще за шесть лет перед тем, в сборнике *Камтарат ат-тавамир* Руш. Дахдаха (1880).

Ханна (Йуханна) ибн ал-Ас'ад ас-Саб'ий[123]. Происходил он из хорошего старинного маронитского рода. Расположение эмира Башира II снискал Ханна Саб'ий не только своими сильно филологическими «ка́тибскими» талантами, но и своим прекрасным, каллиграфическим почерком.

Последовавши за Баширом в Стамбул, Ханна Ас'ад оставался при эмире до его смерти, а потом вернулся на родину (1851). Жил он больше всего в ливанском Бтеддине под Дейралкамаром, где и после падения династии Шхэбов продолжал оставаться центральный пункт для управления Ливаном.

Здесь в Бтеддине Ханна Ас'ад основал печатню, сперва литографическую, но не для религиозных изданий, в противность униатской типографии под Шувейром, а для светских. Первою, литографски выпущенною отсюда книгою, до сих пор очень ходовою в Бейруте, оказался комментарий Заузания XI в. на классический сборник отборных доисламских стихотворений «Семь му'аллак» (Бтеддин, 1853); переписана эта большая книга (340 стр.) собственноручно каллиграфом-издателем. В предисловии от издателя, которое заканчивается скромным заявлением его, что он, собственно, не специалист в классической арабской поэзии, употреблено, однако, множество трудных арабских слов с явной целью щегольнуть ими и показать свою начитанность и свои знания в области классического арабского языка. Это, впрочем, не помешало Ханне нечаянно здесь проявить и один из совсем мало похвальных вульгаризмов[124]. <...> всем книжным запасам Бейрута[125].

VII

г) Талантливейший из поэтов-стилистов Башира II, мастер классического языка Насиф ал-Язиджий (род. в 1800 г.). Обучение у ливанского монаха-начет-

---

[123] О Ханне ибн ал-Ас'аде ас-Саб'ии см. Шейхо, *ал-Адаб*, II (1926), стр. 159—161, в отделе о развитии типографского арабского дела в Сирии. Важнее статья И. Ю. Крачковского, *Редкое издание комментария аз-Заузени к му'аллакам.* «Редкое» — для европейских библиотек. <См. еще: Graf, IV, стр. 310—311.>

[124] Предисловие перепечатал И. Ю. Крачковский в названной своей статье 1928 г. об этом литографическом издании Заузаниева комментария. И мы видим (см. 6-ю строку перепечатанного предисловия), что прош. вр. от так наз. удвоенного глагола «джд» («стараться») Ханна Ас'ад образовывал с прибавлением «й» в виде «джаддайту», вместо «джаддту», а такой вульгаризм на письме... <Текст сноски обрывается. В тексте главы после этой сноски также начинается лакуна, образовавшаяся из-за того, что в оригинале (т. е. архивном экземпляре) утрачена машинописная страница.>

[125] См., например, рекламную 79-ю страницу в *Ка'име* 1903 г. бейрутской «Всеобщей книгарни» («ал-Мактаба л-'Умумийя») Салима Садира. Фирма основана еще в 1863 г. Салим Садир, вообще великий патриот своего Ливана, почтительно титулует му'аллакатного каллиграфа-ливанца полным титулом: 'Иззетлю Ханна-бек ал-Ас'ад.

чика. Ранняя лирика; благоприятная ее оценка приехавшим Ламартином, 1832 г. Филологическая Насифова критика (1833) «Макам Харирия» по парижскому комментированному изданию знаменитого Сильвестра де Саси, и «Послание» Насифа к де Саси. Заочное знакомство и близкое общение между Насифом Язиджием и германскими ориенталистами; близость к приезжим американским миссионерам (Эли Смиту и др.); грамматическое руководство Н. Язиджия, изданное ими (1836) на о-ве Мальте. После низложения Башира II (1840) Насиф переезжает с Ливанских гор в Бейрут для филологического споспешествования американским миссионерам и делается общим законодателем норм литературного языка для новой письменности

Совсем иное историко-литературное значение имел четвертый из названных стихотворцев-стилистов круга Башира II — Насиф ал-Язиджий (род. в 1800 г.).

Его имя сохранится в истории новоарабского литературного развития, надо полагать, навсегда и неизгладимо, хотя оцениваться будет его литературная деятельность всегда по-разному, под разными углами зрения, то как заслуженно полезная, то как тормозительно вредная [126].

Предки Насифа Язиджия известны с XVII в. в Северной Сирии (главным образом в Хомсе; оттуда родом был и Джиндий, и Ķараме и др.). Язиджии наследственно бывали все люди грамотные, люди пера, на что недаром указывает даже их родовая фамилия: турецкое слово «язиджы» значит «писец», «секре-

---

[126] Кое-какие сведения о шейхе Насифе ал-Язиджии Европа имела еще при его жизни (о нем писал Флейшер в *Jahresbericht 1845*) (стр. 105), в ZDMG (1848, стр. 388, 493; 1851, стр. 96; 1853, стр. 279); Рено в *De l'état de la littérature* (стр. 476, и др.); но главным источником явился некролог Насифа, напечатанный в ZDMG (Bd 25, 1871) А. Кремером (стр. 244—247), который сверх своего личного знакомства с шейхом использовал арабский некролог, данный Б. Бустанием в журнале «Ал-Джинан». По Кремеру сообщены сведения у Брокельмана (GAL, II, стр. 494—495), а от него у Хюара (*Littérature arabe*, стр. 407). По-русски араб Г. А. Муркос, лично знавший Насифа, написал о нем довольно много в *Новейшей литературе арабов*, стр. 375—376. В XX в. через несколько десятков лет после смерти Н. Язиджия уделяют ему достаточно внимания арабские исследователи арабской литературы, лично его уже не знавшие (о. Шейхо, Зейдан, историк печати Тарразий, 1913, библиограф Саркис, 1928—1930, автор отдельной статьи Б. Бустаний и др.), — и все они с добавкою других библиографических данных аккуратно указаны в тщательной статье И. Крачковского *al-Yazidji* (стр. 1267—1268). Муркоса И. Крачковский, впрочем, счел возможным не упомянуть; кроме того, он не успел отметить Braune, *Beiträge*, который использовал преимущественно Зейдана и библиографию Саркиса (стр. 1933—1939). Мною записаны кое-какие анекдоты о Насифе Язиджии сперва с 1889 г. от арабов, проживавших в Москве в Антиохийском подворье, потом в 1890-х годах на месте в Бейруте. <См. Дагир, *Масадир*, стр. 752—758; Graf, IV, стр. 318—323.>

тарь». Они служили в канцеляриях то у турецких властей в Сирии, то при консисториях высшего христианского духовенства; род первоначально православный, они почти все перешли в католическую унию с папским Римом. Под конец, в XVIII в., переселились они в христианский Ливан.

Отец будущего славного писателя Абдаллах Язиджий оказался и врачом. Он изучил стариннoарабскую средневековую медицину по «Канону» Ибн Сины, или Авиценны, X—XI вв. и не без успеха практиковал среди горцев. Жил он в Кфар-Шима, недалеко от Бейрута[127]; там у него 25 марта 1800 г. и родился сын Насиф. Отец старался обучить его искусству старомодного врачевания, а в арабской грамоте и литературном языке наставил его один монах соседнего монастыря[128]. Европейские языки навсегда остались Насифу неизвестны, но к арабской классической литературе он сызмалу обнаружил большую наклонность. Что редко бывает в христианских арабских семействах, мальчик выучил на память Коран Мухаммеда, конечно, только ради его языка, а не идей. Знал он в детстве наизусть также диван стихотворений Мутанаббия, замечательного панегириста X в., и увлечение Мутанаббием сохранилось в Насифе до конца его жизни. Как известно, в поэзии Мутанаббия сверх хвалебных од по адресу сильных мира сего имеется также достаточно элемента грустно-задумчивого[129].

Шестнадцати лет Насиф Язиджий показал себя настолько хорошим арабским «красноречивым» стилистом, что был принят (1816) на секретарскую должность к греко-католическому, т. е. униатскому патриарху[130]. Потом, с 1824 г. хвалебные касыды талантливого молодого человека обратили на себя внимание самого государя Ливана, эмира Башира II Шхэба, и тот через четыре года (1828) дал поэту-стилисту службу секретаря в своей канцелярии, в княжеской резиденции Бтеддине у Дейралкамара, недалеко от Бейрута, и сделал Насифа близким членом своего более тесного круга. Как раз тогда умер Никула Турк. Соперником по поэтическому искусству и, особенно, по влиянию на эмира мог быть, в сущности, только старый Бутрус Караме, а почти все прочие люди, причастные искусству слова и окружавшие эмира Башира, принадлежали к типу обыкновенных горных каввалей-сказителей, с простонародными словесными замашками.

---

[127] Выговор «Кфар» — общепринятый. По литературному произносят и «Кафр» и «Кафар» (по-еврейски «кафар» — «селение», например: Песнь песней VII, 12; в Евангелии καπερ, в имени Καπερναούμ. Матф. VIII, 5; XI, 23).

[128] Это тот монах Матфей Кфаршабабский, о котором мы упомянули в первом отделе этой VIII главы.

[129] После смерти Насифа его сын Ибрахим Язиджий издал диван Мутанаббия с многолетними комментариями своего покойного отца под вычурным заглавием: «Приятный аромат при диване Абу Тайййба» (т. е. Мутанаббия) — *ал-'Арф ат-тайййб фи диван Аби-т-Тайййб* (Бейрут, 1882).

[130] Резиденция патриарха была тогда на Ливане в Дейр-Каркафе.

Спустя три года настала египетская оккупация Сирии. В Бейрут приехал путешественник-поэт, знаменитый Ламартин. Он 7 ноября 1832 г. со своею женой и дочерью обедал вместе с эмиром Ливана Баширом II и оставил об этом подробную запись в своем дневнике. На обеде, отметил Ламартин, присутствовал и придворный поэт эмира, он же секретарь. Собственно, имени этого «секретаря» мы у Ламартина не находим. Дело, конечно, в том, что турецкий термин понятия «секретарь» есть «йазиджы» — слово, принятое и у турецкоподданных арабов. Очевидно, Ламартину перевели фамилию «Язиджий» как «секретарь», и оттого в дневнике у Ламартина придворный поэт эмира Башира II остался без фамилии. Ламартин с полною похвалою привел, в переводе на французский язык, тостовые стихи этого поэта, которые тот, по приглашению эмира Башира, нараспев продекламировал в честь приезжих французских дам:

Выпьем того райского соку, который одинаково пьянит и
веселит сердце раба и сердце князя!
Это вино — из тех лоз, которые насадил сам Ной, когда голубь вместо оливковой ветки принес ему с небес виноградную лозу [131].
Испивши такого вина, поэт сразу превращается в князя,
а князь — в поэта.
Выпьем же его в честь этих юных франкских красавиц, которые прибыли из страны, где всякая женщина — королева.
Сладки очи женщин нашей Сирии, но они задернуты фатою.
А очи европеянок — упоительнее, чем вино того прозрачного кубка, из которого я пью за их здоровье! [132].

Возможно, что Ламартин, оценивши эти стихи Язиджия 1832 г., оценил бы и многие другие его стихи, не только радостные застольные, но и грустные, например, в виде прощания с изменницей. Возьмем хотя бы такое стихотворение из *Дивана* Н. Язиджия, которое считается для него характерным [133]:

Оставь меня! Не хочу тебя и слушать! Я хорошо
понял твою измену.
Я тебя знаю, я тебя насквозь читаю, и я всецело прав.

---

[131] Такого сообщения в Библии насчет происхождения винограда, конечно, нет (Бытие, VIII, 11—12; IX, 20). Тут — поэтическое фантазирование.

[132] Lamartine, *Voyage*, t. 2, стр. 310—311.

[133] В *Диване* оно, по псевдоклассической классификации, помещено в отделе «Осмеяний». Печатное издание части *Дивана* Насифа Язиджия вышло в свет только двадцать лет спустя, под заглавием: *Нубза мин диван аш-шайх Насиф* — «Отрывки из собрания стихотворений шейха Насифа» (Бейрут, 1852; ср. ZDMG, Bd 9, 1855, стр. 627); иначе это собрание стихотворений титулуется «Первые отрывки» — *ан-Нубза л-ула* (хорошее переиздание — Хадат-на-Ливане, 1904, с биографией поэта, которую составил его внук). Продолжение дивана напечатано еще позже, под заглавием: *Нафхат ар-райхан* — «Запах базилики» (Бейрут, 1864, 1898). Остальная, третья часть стихотворений Насифа издана была уж посмертно: «Третье солнце» — *Салис ал-камарайн* (Бейрут, 1883; 1903).

Долго тянулись наши отношения, мое сердце было полно
только тобою,
Однако слишком уж много заставила ты меня перестрадать.
Уйди! Я тебя уж не люблю [134].

Надо полагать, что, оценивши стихи Насифа в честь цветущей красы приезжих дам, Ламартин среди своих восторгов перед «райским» Бейрутом дал бы благоприятную оценку также тем стихам Насифа в честь цветущей сирийской природы, которые в диване составляют отдел «Цветочных (= весенних) стихотворений» — «Захрийййат». В них Насиф Язиджий, правда в очень традиционных образах, в образах даже опошленных, умел воспеть утренний расцвет розы, покрытой еще каплями жемчужной росы; перед розою приветливо склоняется фиалка с темными ресницами, ей поет песню соловей, ей воркует горлинка; все признают, что роза — царица цветов [135]...

Год спустя после встречи с Ламартином и проявления перед ним своей поэтической застольной лирики Насиф Язиджий погрузился в кропотливое критико-филологическое исследование (1833) трудного текста макам басрийца Харирия XI—XII вв., этой серии недлинных «плутовских» повестушек в рифмованной прозе, которые по своей классической высокостильности и по замысловатой игре слов, сплошь да рядом редких, считаются непревосходимыми. Судя по словам хорошо осведомленного Х. Флейшера, Насиф Язиджий и сам не так давно перед тем испытал свои собственные силы на поприще составления макам, еще около 1828 г., т. е. тотчас после своего вступления в круг эмира Башира II Шхэба [136]; возможно, тогда говорило в нем известное чувство ревности к удачной бытовой «Зимней макаме» покойного Никулы Турка, место которого он при государе занял. То было в 1828 г. А теперь, в 1833 г., в трудолюбивых руках Насифа оказалось эрудитное комментированное парижское издание макам Харирия, которое давненько уже (Париж,

---

[134] Именно это стихотворение (a satyre of Yaziji) избрал для стихотворного английского перевода А. Арберри в качестве типичного и характерного как для поэзии самого Язиджия, так и вообще для арабского стихотворства начала XIX в. (см. JRAS, 1937, January, стр. 42).

[135] Метрический немецкий перевод этого стихотворения Насифа Язиджия о розе дал А. Кремер (*Nâṣîf aljâzigî*, стр. 245), приложивши к переводу и арабский текст. На стр. 246 помещен у Кремера арабский текст и немецкий перевод другой такой же идиллии о том, как утренний зефир приветствует пробуждающуюся от сна природу. Заметим при случае, что оба эти весенние стихотворения своими образами гораздо более подходят к персидским газелям Хафиза, чем к классической арабской лирике.

Обширный турецкий комментарий Судия к Хафизу был издан в Булаке в 1250/1834 г. Не мог ли Насиф Язиджий сколько-нибудь разбираться в этом турецком комментарии и через него знакомиться с персидской поэзией Хафиза?

[136] Fleischer, ZDMG, Bd 11, стр. 739, в рецензии на 1-е издание *Маджма' ал-бахрайн* (Бейрут, 1856).

1822, чуть не 700 страниц in 4-to) выпустил в свет знаменитый французский ориенталист барон Сильвестр де Саси. Сравнительно еще молодой Язиджий (ему было тридцать три года) нашел, что великий арабист Европы, для всех высокоавторитетный де Саси, проредактировал колеблющийся в рукописях текст «красноречивого» Харирия не совсем исправно, что многие места надо бы прочитать совсем иначе, что с толкованиями выдающихся арабских комментаторов (а именно такими и сопровождено парижское издание макам Харирия) тоже далеко не везде можно согласиться, так как и они допускают отклонения от стиля подлинной, безупречной классической арабской речи, «красноречивой», фусха[137]. Сам Насиф Язиджий, аттестует его Флейшер, представлял собою редкое исключение среди своих земляков-сирийцев: основательные знания соединялись у него с полною скромностью[138]. Он бы ни за что не вздумал выступать с печатной критикой против уважаемого Сильвестра де Саси, если бы его не побудил к тому тогдашний французский консул в Бейруте Гюи (H. Guys), для которого арабская атмосфера была вторая родная; он известен как интимный вдумчивый исследователь Сирии, в частности Ливана[139]. Гюи настоял, чтобы Насиф Язиджий изложил свои филологические наблюдения в виде письменной критики, которую можно было бы отправить в Европу в качестве ученого послания-эпистолы, даже к самому Сильвестру де Саси. Язиджий послушался Гюи. Возможно, что среди своей предпринятой критической работы над текстом макам Харирия или тотчас по окончании ее Язиджий мог иногда отвлечься для составления еще одной-другой с о б с т в е н н о й макамы в духе изучаемого им Харирия; но во всяком случае он тогда своих дарований в этом жанре не развернул (своим личным макамным производством он, увидим, занялся усердно только двадцать лет спустя). А тогда, в 1833 г., Насиф Язиджий с кропотливым усердием подбирал, прежде всего, доказательный филологический материал для критики парижского комментированного издания Харирия.

Однако сразу опубликовать этот разбор, по своему размеру (в две-три сотни страниц) изрядно выходивший за рамки обычной журнальной статьи-рецензии, не представилось быстрой

---

[137] Комментаторы, толкования которых издал де Саси под текстом Харирия, это крупнейшие филологи предмонгольского времени: Мутарризий (1143—1213), Укбарий (ум. в 1219 г.), Шариший (ум. в 1222 г.) и один ранний из монгольского периода, Шамсаддин Разий. Их именами Насиф Язиджий не оказался подавлен.

[138] Fleischer, *Arabische Sprache und Literatur,* стр. 480.

[139] Касаясь друзов, мы выше имели случай сослаться на изданную в Марселе Дахдахом работу Гюи о них. Можем отметить здесь преинтересные его записки: Guys, *Relation d'un séjour.* К концу века, как мы отмечали в разделе о Караме, хомские Гюи, «левантинцы», только своею французскою фамилиею показывали, что они не чистые арабы.

возможности[140]. Притом сношения Сирии с Европою были тогда не очень хорошо налажены, и пересылка чего-нибудь с «оказией» являлась обычным приемом. Разбор был готов в 1833 г., а только в 1838 г. американский миссионер Эли Смит, отправляясь в Европу после своей поездки по Сирии, взял с собою рукопись Насифа Язиджия для вручения Сильвестру де Саси. Но так как оказалось, что де Саси незадолго перед тем умер (в феврале 1838), то Смит передал исследование Язиджия в Германию, интересующемуся этим арабисту Флейшеру в Лейпциге.

Но и тут для рукописи история далеко не сразу закончилась.

В Лейпциге у «шейха» Флейшера занимался тогда датский арабист Мерен (Mehren). Флейшер поручил Мерену дать по возвращении в Данию критический перевод эпистолы Язиджия. Другие занятия Мерена, а главное тяжелая длительная его болезнь, явились причиною того, что Мерен закончил издание и перевод Язиджиевой критики только четыре года спустя[141]. Оказалась она, однако, не тем, чем была в 1833 г. В течение длинной проволочки со времени 1833 г. Насиф Язиджий не переставал у себя на родине совершенствоваться в тонкостях классического арабского языка, и оттого, перед запоздалым выходом критики в свет, он заявил водворившемуся в Сирии уже на постоянное жительство Эли Смиту, что он желает внести в книжку немало существенных изменений, в частности желает отказаться от ряда утверждений о той или другой предполагаемой «неправильности» харириевского текста в редакции де Саси. Возможность переделать свою анти-Сасиевскую критику была ему предоставлена, и «эпистола» в новом виде оказалась сведена к одной трети первоначального оригинала[142].

Европейская ориенталистика, дождавшись выхода в свет давно обещанного и заранее нашумевшего элабората, в большинстве, однако, не восприняла даже оставленных автором в силе утверждений о «неправильностях» де Сасиевского издания. Преемник Сильвестра де Саси на арабской кафедре в Париже, Reinaud, впоследствии характеризуя Насифа Язиджия с полной симпатией как писателя вообще, признал его упреки по адресу де Саси за мелочные и не соответствующие новому уровню науки[143]. Флейшер, личное сочувствие которого к Насифу не возбуждает сомнений, согласился, что некоторые Насифовы замеча-

[140] Перипетии, которые испытала рукопись критической эпистолы Насифа Язиджия, отметил Флейшер: *Jahresbericht 1845* (стр. 105—106); ZDMG, Bd 1, стр. 208—209; ср. стр. 352; *Arabische Sprache und Literatur*, стр. 480. Также см. предисловие Мерена к изданию эпистолы.

[141] Язиджи, *Рисала*, изд. Мерена (стр. VII и 156).

[142] См. письмо прусского консула Шульца из Бейрута 5 июля 1847 г. в ZDMG (Bd 1, стр. 352), также письмо Эли Смита к Флейшеру 23 августа того же 1847 г. (Fleischer, *Arabische Sprache und Literatur*, стр. 480) и сообщение самого Флейшера (ZDMG, Bd 2, стр. 98).

[143] Considérée au point de vue adopté maintenant en Europe, cette revue critique [Epistola] pourrait paraitre quelquefois minutieuse» — Reinaud, *De l'état de la littérature*, стр. 476—477.

ния о тексте Харирия оказываются очень дельными, преимущественно тогда, когда Насиф производит поправки на основании метрики какого-нибудь вставочного стиха; но в общем Флейшер с законным чувством гордости за европейскую ориенталистику, мог сделать один вывод: «Какими бы полезными ни бывали поправки и соображения Насифа Язиджия касательно Харириевого текста в издании де Саси, от чтения их только укрепляется в нас убеждение, что мы в очень многих случаях дальше видим и больше знаем, чем филологи из числа природных арабов, которые при своем схоластически-суженном кругозоре усматривают неправильность и неверность во всем, лежащем вне предела их узкого кругозора, хотя бы оно было засвидетельствовано классическими образцами. Отсюда необоснованное порицание по адресу де Саси, да даже бесцеремонное обращение с самим Харирием. Мерен,— продолжает Флейшер,— в своих примечаниях к изданию эпистолы дал повсюду надлежащий отпор этим несправедливым притязаниям ограниченной теоретичности и, таким образом, свел литературное использование этой восточной критики к ее надлежащему месту». И еще: «Мерен, с большою начитанностью, показал, что из орфографических, грамматических и словарных замечаний Насифа Язиджия добрая половина должна прямо отпасть, так как она или неосновательна, или является попыткой односторонне узаконить спорные и колеблющиеся пункты арабской грамматики, или же она отрицает те вольности, которые языковая практика провела в литературе вопреки теории» [144].

Крупных познаний Насифа Язиджия в области классического арабского языка ни одна европейская рецензия, разумеется, не отрицала. В общем вышло так, что отныне в Европе стало вполне популярным имя «Насиф ал-Язиджий, критик великого Сильвестра де Саси». В глазах Европы этот Язиджий мог для 1830-х годов считаться несомненным украшением двора пресловутого ливанского князя Башира II Шхэба, о котором, в силу тогдашних международных политических отношений, Европа говорила и продолжала говорить достаточно.

Если печатание «Послания к Сильвестру де Саси», готового в 1833 г., произошло в далекой Германии с большими затяжками и проволочками и в общем протянулось пятнадцать лет, то очень быстро попала в печать на о-ве Мальте (1836) другая, более элементарная филологическая работа Насифа Язиджия 1830-х годов по общей арабской грамматике. Основанная американскими миссионерами первоначально на о-ве Мальта (1822) арабская типография, пожалуй, частью уже была перевезена тогда в Бейрут (1834—1835) [145], но и на Мальте арабское печа-

---

[144] См.: Флейшер, *Jahresbericht 1845,* стр. 106 (отзыв о первой, рукописной редакции эпистолы Насифа Язиджия) и *Arabische Sprache und Literatur,* стр. 480—481 (отзыв о второй, напечатанной редакции).

[145] См. выше, стр. 257; Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 56.

тание продолжалось еще. Там на Мальте у миссионеров подвизался земляк Насифа Язиджия ливанец Фарис Шидйак (покамест не мусульманин), приглашенный ими из Египта (1834) для корректорско-стилистической работы над их изданиями; однако они не преминули извлечь для себя пользу также из знаний шхэбовского секретаря Насифа Язиджия.

Составленная им арабская грамматика носит название *Фасл ал-хитаб* — «Приступ к речи» (Мальта, 1836) [146]. По-арабски это заглавие, согласованное с терминами схоластической книжническо-арабской хрии, звучит с гораздо большей выразительностью, чем в русском переводе заглавия. Излюбленное правило старинного арабского писательства требует, чтобы книга начиналась обстоятельным славословием бога и его пророка; славословие сплошь да рядом может растягиваться на несколько страниц и переходить в набожные излияния, которые не имеют ровно никакого отношения к теме и содержанию книги. После такого ненужного вступления старинный автор должен сказать: «Амма ба'ду» — «Что касается дальнейшего», — и тогда уже приступает к делу, к своей подлинной теме. Эта существенная часть, следующая после «амма ба'ду», и называется *фасл ал-хитаб*, — «приступ к речи». Таким образом, то заглавие *Фасл ал-хитаб*, которым наделил свою грамматику Насиф Язиджий, означает: «Изложение арабской грамматики без околичных излишних разглагольствований». После грамматического *Бахс ал-матāлиб* халебского маронитского епископа Германа Фархата (ум. в 1732 г.) книга Насифа Язиджия *Фасл ал-хитаб* явилась первой равноценной попыткой предложить широкому арабскому обществу курс арабской грамматики, вышедшей из-под пера христианина [147]. Она встретила у соотечественников Насифа Язиджия хороший прием, что наглядно засвидетельствовано даже простым фактом нескольких ее переизданий.

Связь, которую установил Насиф Язиджий с американскими миссионерами, имела влияние на всю дальнейшую его деятельность. Известно, что четыре года спустя (1840) европейские державы, друзья султана — теснее: Англия и Австрия — насильно положили конец египетской оккупации Сирии и принудили Ибрахима-пашу увести свои войска из страны. Скомпрометировавший себя перед Портою египтофил эмир Ливана Башир II Шхэб, на службе у которого Насиф Язиджий состоял уже двенадцать лет, тоже вынужден был покинуть престол и родину и удалиться в почетную ссылку. Поселился он в Стамбуле, и

---

[146] Издания *Фасл ал-хитаб* потом повторялись: Бейрут, 1854, 1866; по смерти автора — 1887.

[147] Работа *Бахс ал-маталиб* Джерманоса Фархата XVIII в. была тоже напечатана американцами на Мальте в том же 1836 г. Араб более позднего поколения Г. Муркос, еще знавший шейха Насифа лично, выразился, что Насиф свою грамматику *Фасл ал-хитаб* написал «по образцу книги Фархата» (см.: Муркос, *Новейшая литература арабов,* стр. 375).

за ним последовали, как знаем, секретари-литераторы его круга Ханна Ас'ад Саб'ий и, так сказать министр, Бутрус Ḳараме. Для Ḳараме турецкий язык был второй родной, и поэтому Ḳараме мог питать полную надежду (она и оправдалась), что в Стамбуле он хорошо устроится на службе у султана. Насиф Язиджий, по-видимому, не настолько смекал по-турецки, чтобы искать себе новой родины в турецкой столице. Он остался в Сирии и с семьею спустился с гор в Бейрут, где затем уж и провел всю вторую половину своей жизни. При своем образцовом знании классического арабского языка он мог заранее рассчитывать, что достаточный заработок ему дадут даже одни домашние занятия с подростками состоятельных бейрутцев, а уж и подавно будет он иметь филологический заработок и поле литературной деятельности у недавно водворившихся в Бейруте американских миссионеров, которые уже успели проявить полное почтение к его знаниям и симпатию к нему самому.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Развитие либеральной западнической арабской литературы в Бейруте с 1840-х годов под строго консервативной ферулой шейха Насифа Язиджия

I

Общие замечания о деятельности Насифа Язиджия после переселения в Бейрут, в 1840-х годах и в течение тридцати лет. Первостепенная важность для развития новоарабской литературы составленных им авторитетных стилистико-грамматических руководств. Типично-вычурные, часто в поддельнобедуинском духе, заглавия его стилистических руководств; грамматическая поэма «Брюхо [готового для жаренья] дикого осла» и к ней прозаическо-истолковательный «Костер бедуинского гостеприимства» — переделка прославленной «Алфиййи» XIII в. Содействие ренессансу угасшей классической речи

Когда Насиф Язиджий переселился с Ливана в Бейрут, ему было сорок лет. Он и по возрасту, не только по солидности ученого багажа, заслуживал уже почтенного эпитета «шейх», с прибавкою которого мы впредь и встречаем его имя всегда. Почтение к нему могло отныне только возрастать: в дальнейшей своей деятельности, широко развернувшейся уже в Бейруте, ливанский шейх явился авторитетным столпом новоарабского возрождения.

Американские миссионеры Бейрута, с которыми шейх Насиф Язиджий отныне навсегда тесно связался, приобрели в его лице, конечно, не агитатора-пропагандиста своих западнических идей. Положим, практическая важность западноевропейских знаний была для умного шейха вполне понятна. Сам-то до конца жизни не выучившийся ни по-английски, ни по-французски, он детям своим, из которых, кстати сказать, впоследствии выработались видные литераторы арабского возрождения, дал образование в западном духе, с хорошим знанием европейских языков, — разумеется, при сохранении в них любви к исто-классической арабской речи. Но лично он по своим воззрениям, а в частности по литературным идеалам, остался неисправимым консервато-

ром. Американские миссионеры использовали его исключительно в качестве тонкого филолога-знатока «красноречивой» арабской литературной речи, использовали для придания высшей авторитетности своему просветительно-миссионерскому печатному производству.

Дело в том, что и учители-европеизаторы и европеизуемые ими ученики из арабских христиан прекрасно понимали ясную истину: движение страны вперед по пути нового прогресса возможно будет только тогда, когда оно не ограничится арабами-христианами,— должны и арабы-мусульмане, количественно преобладающая часть сирийского населения, быть втянуты в начавшееся прогрессивное движение страны. А для этого, особенно на первых порах западнической деятельности, требовалось, чтобы создаваемая христианами новая арабская литература с ее новым идейным содержанием творилась на таком литературном языке, который и мусульманам внушал бы почтение, который и мусульманами был бы признаваем за достойный письменности, за безупречно классический, и насчет которого мусульманин не имел бы права бросить ходячую пренебрежительную фразу: «Нахв ан-насара» — «Да это грамматическая речь христиан!», т. е. своего рода жаргонная.

«Нахв ан-насара...» — это ж издавна была притча во языцех. Никак нельзя сказать, чтобы арабы-мусульмане средней руки были не способны делать те же грамматические ошибки, какие делались арабами-христианами. Наоборот, и мусульмане очень были способны к тем же погрешностям. Но разница заключалась в том, что грамматическая ошибка в устах или под пером мусульманина приписывалась просто его малой образованности и малой начитанности, тогда как та же самая грамматическая ошибка, вышедшая из уст или из-под пера христианина, считалась последствием его принадлежности к христианской общине, которая, мол, прямо органически не способна выражаться правильным литературным арабским языком, речью Корана и классиков исламского мира. Понять эту странную психологию мы отчасти можем, если перенесемся в совсем еще недавние литературные нравы царской России. Мы ведь знаем, что в России даже в XX столетии слышались со стороны «истинно-русских людей» укоры евреям-литераторам, что они, инородцы, писательством своим способны лишь портить русский язык и что их литературная работа на русском языке достойна осмеяния. Вспомним, хотя бы, такую параллель. В начале 1900-х годов на одной из московских сцен воспроизводилась для потехи публики приветственная юбилейная речь, обращенная к «маститому» писателю купцом из Замоскворечья. В этой речи купец-русак то и дело повторял юбиляру: «Мастистый юбиляр!.. Наш мастистый юбиляр!..» Среди зрителей-москвичей это слово «мастистый» имело огромный успех, и после театра оно не раз со смехом вспоминалось; но, конечно, никому не приходило в го-

лову обвинить русского православного купчину в принадлежности к инородцам, которые, дескать, расово не способны к правильному русскому языку. И тогда же вышла в свет книга новых стихотворений Н. М. Минского, высокообразованного и талантливого петербургского поэта, родом еврея, давно уже успевшего внести обогащение в русскую литературу как своею личною лирикою, так и полными свежести переводами («Илиады», Шелли, Шекспира, Мольера). Минский, как сделать мог бы всякий русский поэт, позволял себе иногда вместо полной рифмовки стихов ограничиваться рифмованием созвучных,— прием, который в начале XX в. входил даже в моду. Нашелся у Минского стих: «Я от восторга замер — и обомлел, как мрамор», и нашелся другой стих, где к строке: «двери храма заперты» рифма звучала: «на паперти». Для природного русского такая вольность прошла б у критиков без специфических замечаний [1]; но так как Минский (Виленкин) был еврей, то присяжный критик «Нового Времени», очень небезызвестный Буренин ядовито написал: «Как еврей, Минский, конечно, произносит „замэр“ и „мрамэр“, и в его устах стихи „я от восторга замэр и обомлел, как мрамэр“ имеют рифму безупречную. Как еврей (продолжал Буренин), Минский, очевидно, не ощущает также разницы между „ы“ и „и“; он произносит несомненно „двери храма заперты“ и „на паперты“ и оттого со спокойной совестью преподносит русским читателям такие рифмы в качестве образцовых». Если подобные выпады можно было читать в XX в. в России, где издевательство над евреями и их произношением уже считалось в порядочных литературных кругах делом совершенно скверного тона, то не трудно представить, на какой прием в мусульманских арабских кругах 1840—1860-х годов, полных турецкого высокомерия к гяурам-райям, могли рассчитывать христианские западнические произведения в случае обнаружения в них «нахв ан-насара» — «христианской грамматичности».

Заслуга шейха Насифа Язиджия в том и заключалась, что он в течение 1840—1860-х годов дал новоарабской литературе ряд безупречно-классических учебников «хорошего» арабского языка, что он десятки лет воспитывал как педагог христианских школ ряды литературно подготовленных молодых работников пера, что он сам наконец, the last not the least, личным творчеством типа «макам» и «диванов» создал образцовые по языковому «красноречию» такие произведения, против которых трудно было «пущать критику» и мусульманам. Мусульмано-

---

[1] Приблизительно тогда же приобрело некоторую даже популярность заносчивое четверостишие Игоря Северянина, где к «признаться» была предложена рифма «Надсон»: «Порою стыдно мне признаться, Что родился я в той стране, Где четверть века центрит Надсон, А я и Мирра в стороне». Глагол «центрить» отсутствует в русском языке и придуман самим Игорем Северяниным. Мирра — это Лохвицкая (1869—1905).

арабский мир, пусть скрепя сердце, должен был признать, что арабы-христиане умеют писать не хуже арабов-мусульман, а то, пожалуй, и лучше, и что создаваемая ими литература не только не смешна по форме, но приносит арабской нации и арабскому языку честь, не ущерб, и что не считаться с христианской арабской литературой (значит, и с проводимыми ею новыми идеями) арабский мир не может. В этом — общепризнаваемая крупная историко-литературная заслуга шейха Насифа, и либеральные американские миссионеры, лаская этого консервативного шейха и ухаживая за ним, очень хорошо понимали, что они делали.

Руководства по арабскому языку и стилистике, числом полтора десятка, которые сумел дать бейрутцам шейх Насиф Язиджий в течение своей тридцатилетней жизни в Бейруте (1840—1871), охватили собою арабскую классическую филологию широко, в разных ее разветвлениях. В основе своей, в черновой преподавательской редакции, они, по всем видимостям, создались у шейха Насифа в течение первого же десятилетия после его переселения в Бейрут, т. е. еще в 1840-х годах, когда новопробуждающийся Бейрут чувствовал особо настоятельную, неотложную потребность в таких грамматических и стилистических руководствах, хотя бы не окончательно обработанных. Распространялись они сперва в рукописных копиях[2]; а в печатном виде, в виде дальнейших улучшенных элаборатов, в виде новых отделанных редакций появлялись эти руководства в свет постепенно, больше всего даже к концу жизни дряхлевшего шейха.

В 1848 г., уж через двенадцать лет после грамматики *Фасл ал-хитаб,* издан был Насифом толковый курс арабской просодии: «Точка [версификационного] круга»; так озаглавлен он был и в таких же устарелых терминах изложен — на основании архаичного, но традиционно-неизменного халилевского учения VIII в. о стихослагательных концентрических «кругах» или метрических группах-циклах. Далее, в 1850-х годах, ознаменованных печатным выходом в свет и накопившегося первого дивана лирики Насифа Язиджия (1852) и сборника его макам (1856), на которых мы ниже подробно остановимся, вышло печатное его руководство по так называемым арабским наукам («фунун ал-'араб»), или по словесности: риторика в сопровождении новой редакции курса «кругов» версификации (1855), и напечатан был «Полюс мастерства» касательно принципов «логики» (1857). В 1860-х годах, сверх «Запаха базилики», т. е. второго стихотворного дивана (1862), появилось печатно после многолетнего циркулирования в рукописном виде[3] одно из известнейших, часто потом переиздаваемых грамматических руководств шейха Насифа Язиджия: «Брюхо дико-

---

[2] См. замечание Рено: *De l'état de la littérature*, стр. 477 (внизу).

[3] Ср. выше цитированное указание Рено (там же, стр. 477).

го осла пустыни» — стихотворно изложенная грамматика с прозаическим истолковательным «Костром гостеприимства» для тех, кто пожелает в этом стихотворном «Брюхе» разобраться (1863); далее — «Перл грамматики» и тоже грамматическое «Ожерелье голубя» (1865) и др. (Так, поэтически звучащее заглавие «Ожерелье голубя» — *Таук ал-хамама,* которое дал шейх Насиф другому своему, сжатому, грамматическому учебнику, уже применено было некогда в Андалусии XI в., но не к грамматике, а к художественному сборнику, посвященному психологии любви[4]). Часть филологического наследия шейха Насифа Язиджия увидела свет уже после смерти автора[5].

Среди всех филологических работ Насифа Язиджия грамматическое стихотворное «Брюхо дикого осла» с прозаическими комментариями приобрело особую популярность и известность[6].

Примененный шейхом Насифом прием — изложить суть грамматики виршами (для легкого запоминания), чтобы затем снабдить ее прозаическими разъяснениями, есть обычный средневековый арабский[7]. Харирий XI—XII вв., автор макам, грамматико-стилистический идол шейха Насифа Язиджия, составил стихами руководство «Грамматические приятности» и сам же дал к нему прозаические комментарии[8]. Еще известнее пример: во всех странах мусульманского мира школьники зазубривают вплоть до наших времен творение *Алфиййа,* т. е. «Тысячестишную грамматическую поэму» Ибн Малика XIII в. и приложенные к ней толкования Ибн Акиля XIV в.[9]. И вплоть до последних времен можно наблюдать в школе-мектебе при какой-нибудь захудалой мечети, как «избранная», т. е. очень небольшая группа школьников-подростков под руководством чалмоносного старика-ментора гордо твердит-напевает гнусливо-жужжащим

---

[4] Произведение это (автор Ибн Хазм) имеется и в русском переводе М. Салье под редакцией И. Крачковского.

[5] Третий диван (Бейрут, 1885) тоже был напечатан после смерти шейха. Полный библиографический перечень изданных сочинений Н. Язиджия, почти сплошь посвященных филологии (из 22 номеров только 5 не относятся прямо к филологии), помещен в *Му‘джам* Саркиса (стлб. 1937—1939) и сжато перепечатан у Брауне: *Beiträge,* стр. 126—127. Значительно более выразительный обзор у Ф. А. Бустания: *аш-Шайх Насиф ал-Йазиджи.* <GAL, SBd II, 765—766; Graf, IV, стр. 318—323; Дагир, *Масадир,* стр. 752—758.>

[6] Среди переизданий назовем бейрутские посмертные 1886—1889 гг.

[7] В русских гимназиях, по образцу гимназий немецких, этот прием обычен был для запоминания грамматических исключений (Panis, piscis, crinis, finis, Ignis, lapis, pulvis, cinis, и т. д.), для перечня предлогов, требующих, например, вин. падежа (Ante, apud, ad, adversus, Circum, circa, citra, cis и пр.), и еще для ряда иных мнемонических споспешествований.

[8] Вместе с французским переводом можно найти довольно большие образцы из Харириевых «Грамматических приятностей» (*Мулхат ал-и‘раб*) у Сильвестра де Саси в его *Anthologie* (стр. 145—151 араб.; стр. 348—360 франц.). Возможно, что и шейх Насиф имел в руках этот труд де Саси.

[9] По-русски большое извлечение из *Алфиййи* Ибн Малика с толкованиями Ибн Хишама помещено у А. Крымского: *Семитские языки,* ч. 3, стр. 515—569.

хором ямбические избитые слова из *Алфиййи,* например о частях речи:

Каламу-на лафзун муфидун, ка «стаким!»
Исмун ва фи'лун, сумма харфун — ал-калим
Вахиду-ха — калиматун, ва л-каулу 'амм,
Ва килматун — би-ха л-каламу кад йу'амм

«Речью» (калам) у нас — грамматиков называется речение, имеющее законченный смысл,— например «стой прямо!»
Имя, глагол и служебная частица — это «слова»,
А каждое в отдельности — «одно слово». Термин «каул» («сказывание») обнимает собою все вообще.
А под «килма» («слово») иногда тоже понимается грамматическая речь»...[10]

«Брюхо дикого осла» составлено Насифом Язиджием несколько удобопонятнее, чем *Алфиййа,* однако по той самой устарелой методе. Что касается странно звучащего заглавия грамматики, то оно, как и прочие заглавия, которые шейх давал своим филологическим произведениям, очень для него типично и ярко показывает, в какую бедуинскую глубь арабской старины влекли шейха литературные его мечтания. Грамматику в стихах он назвал «Брюхо дикого осла» — *Джауф ал-фара,* в бедуинском смысле «удачная охота» (разуметь нужно: «удачная охота на необъятном поприще грамматических трудностей»). Почему дано такое странное название? — да потому, что доисламские кочевые арабы (это школьникам сразу объясняется) только ту охоту считали удачной, при которой удавалось убить и такую лакомую для бедуинов дичь, как дикого осла. Далее, прибавивши к этой стихотворной грамматике прозаические свои комментарии и соединивши грамматику и комментарии в одну общую книгу, шейх Язиджий для сочетания этих двух произведений, стихотворного и прозаического, ради сохранения бедуинского колорита видоизменил заглавие так: *Нар ал-кира фи джауф ал-фара* — «Гостеприимный огонь при разнятии брюха [грамматического] дикого осла» (1863)[11]. Посредством такого заглавия шейх Язиджий внушал фантазии читателя вот какую живописную бытовую картину: бедуины-арабы на охоте убили дикого осла; они радостно собираются полакомиться ослятиной и разнимают тушу животного, и уже развели костер для жа-

[10] Много ли они, подростки, из зазубриваемой *Алфиййи* понимают, это другой вопрос. В автобиографических «Днях» современного выдающегося египетского писателя Таха Хусейна («Дни», стр. 58—64) с грустным юмором обрисованы сценки заучивания этой премудрости.

[11] В заглавии применена игра слов. Слово «шарх» значит «раскрытие», «разнятие», если речь идет о туше животного, но оно же имеет употребительнейший филологический смысл: «толкование на текст», и потому заглавие грамматики Насифа Язиджия надо понимать также: «Огонь гостеприимства в деле истолкования стихотворного „Брюха осла"». При случае заметим, что слово, обозначающее «дикий осел, онагр», должно читаться (и действительно так читается оно в школах Бейрута) с огласовкою *фара,* а не *фира,* которую принял Брокельман (GAL, II, 494, № 2) и примеру которого последовал В. Брауне (*Beiträge,* стр. 127, № 4, № 18). Их написание «fira'» может быть формою множественного числа, не единственного.

ренья; если подвернется чужак, путник по пустыне, и присоседится к их костру с надеждою принять участие в несравненном пиршестве, то они гостеприимны, они не отгонят его от огня и дадут покушать ослятинки всласть. В применении к книге эта заманчивая картина пустынной жизни должна означать: трудную стихотворную грамматику радушно предложенные прозаические комментарии делают для желающих вполне доступной...

Можно быть уверену, что в житейской действительности XIX в. сам Насиф ал-Язиджий никогда не пробовал ослиного мяса и, безусловно, погнушался бы его даже в рот взять (как у нас русский только в случае голода согласился бы есть конину, любимое блюдо татар-кочевников). Однако такое архибедуинское заглавие книги должно было указывать даже придирчивому мусульманскому читателю, до чего замечательно сроднился автор-христианин с арабскою классическою древностью. И уж одно такое заглавие, не говоря о толковом изложении грамматических тонкостей, само по себе не могло не импонировать арабам-мусульманам, приверженцам своей старины, и неминуемо внушало чувство уважения к автору-христианину. Ренегат Фарис Шидйак это понимал и недаром вскоре составил как бы отпор и в качестве антипода против христианского «Брюха дикого осла» свою собственную грамматику *Гунйат ат-талиб* — «Полное удовлетворение для ищущего» (т. е. «Самоучитель», Стамбул, 1288/1871). И турецкое правительство неспроста распорядилось ввести в своих казенных школах именно книжки Шидйака.

Своею очень многостороннею филологическою деятельностью, среди которой отсутствует разве сводная обработка какого-нибудь нового толкового словаря классического языка, шейх Насиф Язиджий много помог ренессансу строгоклассической арабской речи. Авторитетности своей филологические его труды до сих пор не потеряли в арабской письменности, поскольку совпадают они с классическими старинными филологическими произведениями и свидетельствуют о должной эрудиции Насифа Язиджия. Трудно, однако, не признать, что иго языкового псевдоклассицизма, наложенное шейхом на новоарабских литераторов, оказалось достаточно-таки тяжелым и тормозящим свободное выражение новой мысли. С каждым истекающим десятилетием кипучего развертывания новоарабской литературы неумолимый жизненный опыт все больше и больше показывал и христианам и мусульманам, что пуристически-классический тип литературного языка, нормируемый высокопочтенными руководствами шейха Насифа Язиджия, трудновато может соблюдаться со всей своей чистотою в условиях нового, быстро развивающегося жизненного обихода. Даже среди самого расцвета литературно-филологического влияния шейха Н. Язиджия кое-кому ясно делалось, что в новых условиях текущей жизни

старолитературный язык, нормируемый Язиджием, нуждается в некотором опрощении. В XX в. потребность опрощения литературного языка сознается все шире и шире.

Реально, впрочем, этот вопрос доныне остается далеко неразрешенным, и филологический авторитет Язиджия продолжает оставаться далеко не расшатанным.

II

Консерватор-шейх Насиф Язиджий в кругу передовых деятелей Сирийского научного общества (основ. в 1847 г.). Офранцуженный араб-меценат, патрон будущей бейрутской газеты Нахле Мдаввар, театрал Марун Наккаш (1848), наведывающийся из Дамаска врач Михаил Мшака, стремящиеся к прогрессу нотабли Трады, Буструсы, Науфали, Хаддады и другие почитатели шейха Насифа ал-Язиджия. Не меньшее, чем у них, почтение к шейху со стороны энергичного прогрессиста, секретаря Общества, двадцативосьмилетнего Бутруса ал-Бустания

В то время как консерватор-шейх Насиф ал-Язиджий начал обучать дышащее свежей жизнью прогрессивное, западнически настроенное молодое поколение Бейрута хорошему мертвому классическому языку и стилю, на котором молодые новоарабские деятели, словно писатели латыни Ренессанса, могли бы проводить свои новые тенденции, не ударяя в грязь лицом перед всем широким арабо-мусульманским миром, в Бейруте не существовали (кроме низших и средних школ) какие-либо культурные учреждения, которые содействовали бы общественному единению людей мысли, искусства, пера. Еще отсутствовало такое культурное развлечение, как театр подлинного европейского типа на арабском языке (театр создался только в 1848 г.) [12]; город лишен был и газеты (она возникла в Бейруте еще позже). Американские миссионеры, Эли Смит на первом плане, совершили большой шаг вперед к объединению живых, прогрессивных научно-литературных сил Бейрута, основавши в 1847—1848 гг. уже известное нам и грубо облаянное архим. Порфирием культурно-популяризаторское и самообразовательное Сирийское научное общество [13].

Руководимое американскими миссионерами Сирийское научное общество было проникнуто горячим стремлением к ново-

---

[12] О школьных специфических спектаклях мы тут говорить не станем: про них речь особо — ниже.

[13] Чисто православное купечество Бейрута решило было основать в противовес американцам свое собственное Православное ученое общество, которое бурсак-архимандрит Порфирий облаял еще злобнее (см. выше,

му, европейскому просвещению. Но и шейх Насиф ал-Язиджий, своего рода ископаемый антик, витавший в мире доисламского бедуинства и мудрых халифов, был с уважением привлечен в члены этого Сирийского общества. Ему с первого же года (1847) дали очень подходящую для него обязанность — председательствовать (вместе с уважаемым Таннусом Хаддадом) в комитете по заведованию хорошей рукописной библиотекой Общества [14]. И на научных заседаниях Общества шейх иногда читал ту или другую из постепенно накоплявшихся у него замысловатых своих макам, которые переносили слушателей в X—XII вв.[15].

Европейские ориенталисты, приезжавшие в Бейрут впоследствии, отмечали, что старик Насиф Язиджий до конца своей жизни имел внешность самую что ни на есть восточную, даже типично горно-ливанскую: носил широкие шаровары, длинный полосатый халат — гумбаз, по-горному подпоясанный; сверх халата надевалось что-то вроде полукафтана; на голове — чалма; лицо сплошь обритое (так принято у христиан), оставлены только большие усы [16]. Однако, как видно из сохранившихся многочисленных фотографий бейрутских деятелей того времени, все прочие члены Научного бейрутского общества тоже носили костюмы восточные. Ведь только к 1880-м годам обычным платьем сирийской интеллигенции сделалось европейское, а до того времени не принято было, чтобы турецкие подданные, кроме военных, рядились по-европейски, и исключения могли допускаться разве для таких независимых людей, как Нахле Мдаввар, служивший в генеральном консульстве Франции [17]. Ясно по-

стр. 302—303). Однако это православное учреждение оказалось нежизненным; оно не могло достойно тягаться с Сирийским обществом, где руководителями были американские миссионеры.

[14] Об этой библиотеке достаточно у нас сказано в предыдущей главе (стр. 274) со ссылкою на протокол, помещенный в ZDMG, Bd 2, 1848, стр. 384, араб., стр. 388, нсм.

[15] Письмо Эли Смита: ZDMG, Bd 5, 1851, стр. 96.

[16] Портрет Насифа Язиджия см., между прочим: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 260. Ср. описание внешности шейха у А. Кремера (*Nâṣîf aljâzigî,* стр. 244): «der rauhe, etwas schwerfällige Mann, in der einfachen, gewöhnlich sogar vorlässigten Landestracht» <суровый, слегка неуклюжий человек в простой, обычно даже небрежной национальной одежде>.

[17] До времен султана Махмуда II (1808—1839), а в провинциях еще и при Махмуде II, надеть турецкому подданному европейский костюм было для его жизни опасно. Дамуазо в 1820 г. был в Дамаске свидетелем того, как у таможни разъяренная толпа мусульман едва не растерзала грека, который приехал с о-ва Кипра и подошел к таможне одетый по-«франкски». Злополучного спасло только случайное присутствие французского консула, который поспешил набросить на него плащ и наскоро заменил его шляпу какой-то повязкой (см. Damoiseau, *Voyage en Syrie,* t. 2, стр. 122). В Бейруте при Абдул-Маджиде такой опасности, собственно, не было уже; все-таки традиционная привычка к восточному платью брала верх. Пужула в 1860 г., когда Бейрут был полон французского войска, рисует арабскую городскую публику все еще исключительно в восточных, не европейских костюмах, причем христианские женщины-бейрутинки, подчеркивает Пужула, ходят закутанные от головы до ног в белые покрывала наравне с женщинами-мусульманками (см. Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,* стр. 271—272).

этому, что среди прочих членов Научного общества, одетых в обычные азиатские костюмы, шейх Насиф Языджий своею внешностью не составлял тогда никакого контраста и мог отличаться разве тем, что у него на голове была почетная чалма, а у молодежи — ливанские круглые шапочки, или фески [18].

С внешней стороны отличался шейх от своих бейрутских сотоварищей больше всего своим разговорным языком. Он говорил и не по-псевдоклассически и не по-бейрутски, а по-горному, «по-мужицки»; как выражаются в таких случаях в Бейруте даже теперь. Человек, владевший в совершенстве классической арабской литературной речью, он в живом обиходе предпочитал свою родную «мужицкую». Очевидно, для его сознания старый «красноречивый» арабский язык и нынешнее разговорное простонародное наречие Сирии, в частности Ливана, были по сути два разных языка, которые и смешивать-то не к чему. Знавший шейха лично арабист фон Кремер высказал впечатление, что, слушая архипростую ливанскую речь одетого по-простонародному и несколько вахлаковатого шейха Насифа, человек, который увидел бы его впервые, едва ли опознал бы в нем великого классического филолога того времени и совершеннейшего стихотворца [19].

Главная же, внутренняя разница между консервативным шейхом и более молодыми и либеральными членами Научного общества была разница воззрений, разница мировоззрения, которая, впрочем, нисколько не помешала Насифу Языджию до конца жизни пользоваться полною симпатиею членов Общества.

Цифра членов Общества превосходила полсотни [20].

Во главе этого бейрутского Общества стояло американских миссионеров четверо: более старые — Томсон и Эли Смит, более молодые — К. фан Дейк и англизированный армянин-сириец д-р Вартабет [21]. Из них Томсон, не научившийся, по-видимому, до конца жизни безупречно говорить по-арабски [22], имел отношение

[18] Сохранилась большая фотография 1871 г. (год смерти шейха Насифа), на которой снят Бутрус Бустаний с одиннадцатью своими литературными сотрудниками, во главе которых Бустаний тогда стал. Все без исключения одеты еще по-восточному. Фотография общедоступно переиздана и у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 81.

[19] Kremer, *Nâṣîf aljâzigî*, стр. 244.

[20] См.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 79, со списком главнейших имен.

[21] О литературном научном значении д-ра Иоанна Вартабета кратко см.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 220, а подробно в его *Машахир*, II, стр. 269 и сл.

[22] О шаткости арабского языка или, во всяком случае, произношения у Томсона говорит и признание Эли Смита, посмертно переданное Э. Робинсоном в ZDMG (Bd 13, стр. 705—706). Робинсон услышал от Смита, что он (Эли Смит) никогда не мог положиться на томсоновское произношение и начертание собственных географических имен: настолько неясно Томсон улавливал арабские звуки. И архим. Порфирий в своем бейрутском дневнике 1848 г. делает определенную разницу между Томсоном и Смитом в деле знания арабского языка: только про Смита, но не про Томсона, архим. Порфирий не колеблется сказать, что тот «очень хорошо говорит и проповедует по-арабски» (*Книга бытия моего*, т. III, стр. 193).

к Научному обществу скорее парадное, чем действительно руководящее. Подлинным руководителем был тогда Эли Смит, и как раз он с особым вниманием и сочувствием всегда относился к шейху Насифу. Это ж он, как мы видели, был еще в 1830-х годах благожелательным посредником между Насифом Язиджием и европейскою ориенталистикою.

Из туземцев-бейрутинцев видное место принадлежало в Научном обществе, сразу же при его основании в 1847 г., многажды упоминавшемуся европеизированному Михаилу (Нахле) Мдаввару, богатому коммерсанту и драгоману французского консульства, который в глазах парижского академика де Соси, приезжавшего в Сирию в 1850 г., был почти чистокровный француз по своему просвещенному облику. И в то же время он был ценителем арабской классической словесности. Состоятельный человек, М. Мдаввар готов бывал, по-меценатски, уделять немалые суммы на развитие новой арабской литературы. Так, несколько лет спустя после основания Научного общества Михаил Мдаввар, увидим, даст деньги молодому литератору Халилю Хурию на издание первой газеты в Бейруте, для сообщения Востоку сведений о том, что делает западный, цивилизованный свет. Этот Халиль Хурий (род. в 1836 г.) был в первые годы Общества совсем еще юным, начинающим стихотворцем, который, вероятно, и тогда уже увлекался французским поэтом-идеалистом Ламартином и старался подражать Ламартину в тонкости чувств. Впрочем, несколько лет спустя, в 1850-х годах, Халиль Хурий в очень не-ламартиновском духе писал и всякие стихотворные поздравления да оды-восхваления. В такой немаловажной второй отрасли своего творчества этот молодой протеже Мих. Мдаввара очень и очень склонен был ценить стилистические указания шейха Н. Язиджия. Оказать меценатскую помощь и самому Насифу Язиджию Мдаввар тоже бывал готов: он это доказал, давая деньги на напечатание самых псевдоклассических его произведений. Из сына М. Мдаввара, будем видеть, выработался исторический романист.

Не менее выдающейся фигурою в бейрутском Научном обществе был другой крупный коммерсант Бейрута, Марун Наккаш, который в первом году существования Общества вернулся из заграничного путешествия и начал заботиться о создании, на арабском языке, подлинного европейского театра в Бейруте. Разговоры действующих лиц в бойких пьесах Наккаша велись далеко не всегда тем староклассическим арабским стилем, какому учили руководства Насифа Язиджия, а велись они не раз стилем более простецким. Это, конечно, являлось невольным как бы протестом против авторитета шейха. В том же (1848) году вышла в свет книжка Насифа Язиджия о классическом арабском стихосложении, с замысловатою терминологиею начальных времен халифата. Ниже мы увидим, что в Наккашевой очень живой переделке мольеровского «Мещанина

во дворянстве» педант, обучающий Журдена разнице между поэзиею и прозою, черпает мудреную и запутанную пиитическую терминологию из книжки Насифа Язиджия. Возможно, кто-нибудь из насмешливых арабов-бейрутинцев способен был, слушая эту сценку в Наккашевой комедии, вспомнить непреклонного псевдоклассика Язиджия. Однако это вовсе не значило, что Марун Наккаш хотел шейха осмеять. Они были приятели.

Безусловно заметною фигурою среди членов бейрутского Общества оказывался наезжавший в Бейрут из Дамаска (где он впоследствии был консулом Соединенных Штатов) образованный араб-протестант доктор Михаил Мшака, которого вскоре, за его переход в протестантство, не забыл злобно обругать в своем дневнике православный русский архимандрит Порфирий. Литературный облик Мшаки лучше очертится ниже, на фоне дамасской обстановки. При наклонности М. Мшаки писать архиудобопонятным языком, близким к живой речи, стилистико-грамматические требования шейха Насифа служили ему известной сдержкой против вульгаризации и напоминанием — что не слишком надо отступать от установившейся «красноречивой» литературной нормы.

Значительное количество заурядных членов Научного общества составляли бейрутинцы (отчасти триполийские, сайдские, дамасские) христиане-нотабли (*акабир*), т. е. в большинстве владетели значительных коммерческих фирм, торгующих с Западною Европою или Россиею, — люди, которые не раз состояли и на почетной службе в европейских консульствах. Крупными среди нотаблей являлись фамилии Трад, Буструс, Туейни, Табит, Науфаль, Фрейдж, Шхаде, Рбейз, Гарзузи и мн. др.[23]. В члены Общества вступали, разумеется, не старики из XVIII в., а более молодые представители этой «знати», и кое-кто из них проявлял интерес не только к самообразованию и расширению кругозора, но сразу же и к писательству. Среди них Науфали показывали себя вдумчивыми деятелями пера, особенно тот из них, который явился членом-основателем Научного общества[24] и поместил статью в вышедшем томе его «Трудов» (1852). Статья популярно касалась ботаники; но потом этот Науфаль

---

[23] Среди них Трад и Буструс были драгоманами российского генерального консульства и, как видно из дневника архим. Порфирия (например, 20 авг. 1844 г.: *Книга бытия моего*, т. II, стр. 354—355), связаны были с консульскими интересами тесно. В «Путевых заметках 1844—1847» неподписавшегося русского наблюдателя (стр. 34) мы читаем: «Очень образованною и чрезвычайно богатою фамилиею в Бейруте считается большое православное семейство Бистрос; один из его членов, Хабиб Бистрос, служит драгоманом при русском консульстве» (автор «Путевых заметок 1844—1847» прожил в Бейруте довольно долго). Что касается уважаемой православной семьи Шхаде, тоже очень культурной, то в бейрутском консульстве России к ней перешло драгоманство уж попозже, в последней четверти XIX в.

[24] Этот Науфаль писал и устав Общества (см.: ZDMG, Bd 2, стр. 494).

компилировал интересные работы по истории знаний, по истории развития религий, по быту доисламских арабов и халифата, равно как по государственному праву[25]. И другие Науфали оставили известный след в литературе[26]. Больше, впрочем, поколение нотаблей 1840—1850-х годов само не писало, а только подготовило литературно-научную почву для своих уж детей, которые сызмала воспитывались в последовательном европейском духе, а арабскому литературному языку учились у шейха Насифа Язиджия.

Кстати сказать, часть подросшего поколения этих учеников шейха вместе с его детьми и свояками впоследствии, с 1860-х годов, составила собою так называемый литературный круг Язиджиев. Из семей, ближе породнившихся с шейхом Насифом, особого внимания заслуживает семья Х а д д а д о в. Один из Хаддадов, мы видели, с первого же года основания Научного общества (1847—1848) был избран, вместе с шейхом Насифом, в состав комитета по заведованию рукописною библиотекою Общества; а после 1860-х годов семья Хаддадов дает арабской литературе немало крупных имен в разных писательских отраслях.

Говоря о составе Научного общества 1847 г., отметим, что у Ибрахима Т р а д а, который был одним из членов-основателей Общества, сын, отличившийся потом и как публицист и как переводчик европейской беллетристики, был знаком даже с немецким языком, что среди арабов прямо великая редкость.

Самою замечательною личностью в Научном обществе являлся талантливый и энергичный его секретарь Б у т р у с (Петр), Б у с т а н и й, родом ливанец-маронит, который (род. в 1819 г.) был моложе шейха Насифа Язиджия на два десятка лет. Впоследствии, когда шейх Насиф одряхлел, Бутрус Бустаний занял его место законодателя правильного литературного арабского языка и, кроме того, вообще сосредоточил в своих руках руководительство арабским литературным движением в Сирии. Но такое первенство и главенство Бустания утвердилось уже в 1860-х годах и позже; картину его будущей деятельности мы с подробностью еще увидим. А при основании самообразовательного Научного общества в 1847 г. секретарь Б. Бустаний, 28-летний человек, относился к шейху Насифу с полнейшим почтением, как ученик к учителю, и ставить обоих на одну доску еще никто не пытался. Однако уж и тогда можно было

---

[25] Его имя Науфаль — Науфаль Триполийский (но он и в Сайде долго жил, занимая видные общественные должности финансового характера). Дожил он до 1887 г. Ему посвящена статья в *Машахир* Зейдана (II, стр. 173 и сл.), а сжато он характеризован у Зейдана в *Та'рих адаб,* IV, стр. 289; ср. стр. 79 и 80. <Graf, IV, стр. 330.>

[26] Но тот выдающийся Науфаль, дамаскинец И р и н е й (собств. Салим), который впоследствии состоял профессором мусульманского права в Петербурге (род. в 1828 г.), был во время основания Сирийского общества еще школьником.

предвидеть (Эли Смит несомненно предвидел), что этому сравнительно молодому секретарю Общества, полному всяких знаний и либералу-западнику до мозга костей, предстоит в истории литературно-научного развития Сирии крупная будущность.

III

Начальная деятельность в 1840-х—1850-х годах Бутруса Бустания (род. в 1819 г.)

Первоначальное воспитание Бутруса в маронитской духовной семинарии Айн-варка для подготовки к высокому церковному сану. Переход Бутруса в протестантство в 1840-х годах; дружба с фан Дейком. Старший миссионер Эли Смит знакомит с Б. Бустанием европейскую ориенталистику (1847). Поступление на службу в американское консульство Бейрута и одновременная (с 1848 г.), совместная с Эли Смитом работа над новым, тщательно проверенным арабским переводом Библии. Нашумевший доклад Бутруса Бустания в Научном обществе (1848) о необходимости женского образования. Контраст между злобным отношением российского консула Базили и архим. Порфирия и вполне позитивным отношением арабского консерватора шейха Насифа Язиджия, который повел свою дочь Варду Язиджи литературным путем, уже протоpенным более старою Вардою Турк

Род ал-Бустаниев — уважаемый ливанский маронитский род, но не из князей, не из шейхов, не из дворян, а попроще[27]. Фамильное имя «ал-Бустаний», или, как чаще выговаривают, «ал-Бистаний», не указывает ли на какую-то старую связь этого рода с малоазиатским городком «Аль-бистаном», или «Аль-бустаном», близким к Северной, халебской Сирии? Расположенный на выгодном торговом пути между Александреттским заливом и верхним Евфратом, городок Альбистан все же есть городок преимущественно земледельческий[28], и торговля его — земледельческая. В нем несколько тысяч жителей, из которых чуть не половина — христиане, армяне в особенности[29]. Зерновой хлеб слу-

[27] «Enfant du peuple» — выразился про одного из просвещенных Бустаниев дееписатель Сирии 1860 г. (Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*, стр. 75).

[28] С прохладным климатом, «с зимою, которую можно сравнить с русскою», «с сибирским климатом», по выражению барона д'Арманьяка, который здесь зимовал с кирасирским египетским полком в 1839 г. в конце египетской оккупации Сирии (см.: d'Armagnac, *Nézib et Beyrout*, стр. 224—225).

[29] По статистике Кюинне (*La Turquie d'Asie*, t. II, стр. 240), число жителей Альбистана в последней четверти XIX в. представляло цифру 6500; из них — мусульман 3546, христиан 2954. Реклю в своей *Всеобщей географии* (т. IX, стр. 559) принимает, однако (устарелую, конечно), общую цифру жителей Альбистана в 3000 человек.

жит хорошим предметом вывоза, и приезжие купцы Альбистан посещают. Прежде, пока турецкое хозяйничанье не до конца принесло свои вредные экономические последствия, Альбистан был и более населен, и более торговал.

Впрочем, и без торговой связи с Альбистаном предки Бутруса ал-Бустания (или ал-Бистания) могли получить свое фамильное имя просто от *бастанов* — плантаций в родном своем Ливане. Род отличался и достаточною состоятельностью, и просветительными традициями. Кое-кто из маронитских епископов принадлежал к фамилии Бустаниев — обстоятельство, которое отчасти отразилось и на судьбе Бутруса Бустания (1819—1883)[30].

Родители Бутруса Бустания жили недалеко от ливанской столицы Дейрал-камара, в селе Диббиййа[31]. В числе их родственников был маронитский митрополит Абдаллах Бустаний, дядя, который, увидевши недюжинные способности двенадцатилетнего мальчика Бутруса, поместил его в ливанское маронитское духовное училище, род семинарии или бурсы в Айн-варке. Время пребывания Бутруса в этом училище, 1830-е годы, совпало с владычеством египтян над оккупированной Сирией и Ливаном, когда путешествия европейцев в эту страну сделались совсем безопасными. Картина жизни немногочисленных Айнваркских бурсаков 1830-х годов нам недурно обрисовывается записями приезжих современников[32]. Основал школу с бурсою в Айн-варке для подготовки маронитских священников лет сорок с лишком тому назад (1789) предыдущий маронитский патриарх. Рассчитана была эта школа на двадцать воспитанников-интернов; из них шестнадцать — стипендиаты. Каждому из этих двадцати питомцев давалось помещение в особой келейке, по монастырскому образцу. Между келейками тянулся коридор, который заменял собою и классы-аудитории. И один и другой конец коридора завершался окном; возле окна стоял

---

[30] При жизни Б. Бустания Европа получала сведения о нем через заметки Эли Смита и Флейшера в ZDMG, а заключительные сведения дал М. Хартман в «Litteratur-Blatt für orientalische Philologie», 1883—1887. Итоги европейским сообщениям (неизбежно очень недостаточные) подвел К. Брокельман в GAL, II, стр. 495 и повторил в своей статье о Бустании в EI < стр. 840, *al-Bustani* — без подписи>. Содержательным источником биографии может служить глава о Бустании в *Машахир* Зейдана, II (1911, стр. 24—32), вкратце резюмированная им же в *Та'рих адаб,* IV (стр. 297—299). Кроме того — соответствующие страницы в *ас-Сихафа* Тарразия и монографическая работа Ф. Бустания в бейрутской «ар-Рава'и'», 1929, вып. 22. И не очень выразительно и не очень объективно,— у иезуита Л. Шейхо в *ал-Адаб* (1910, стр. 110—111; 1926, стр. 126—127; сперва в «Ал-Машрик», 1909, стр. 929 и сл.). <GAL, SBd II, стр. 767—768; Graf, IV, стр. 326—327; Дагир, *Масадир,* стр. 180—185.>

[31] «Между Бейрутом и Сидоном»,— неудачно объясняет топографию Брокельман.

[32] Среди них не последнее место занять может ученый ксендз И. Головинский, объездивший монастыри и школы Ливана в 1839 г. (см. Hołowiński, *Pielgrzymka,* t. II, стр. 212—214).

стол и две скамьи,— тут и происходило преподавание. Отдельных разгороженных классов не было, хотя курс преподавания был рассчитан на шесть, на семь и на восемь лет. Педагогический состав Айнваркской бурсы представлял собою коллегию в шесть человек: ректор-епископ, два префекта (инспекторы), два просто преподавателя и один прокуратор, т. е. эконом, заведующий хозяйственной частью; для их жительства выделено было во дворе Айнваркской усадьбы особое здание, рядом с бурсою, и тут же во дворе находилась хорошенькая маронитская церковь. Прошел Бутрус Бустаний здесь полностью весь восьмилетний курс духовной маронитской учебы. На первом плане стояло здесь преподавание литературно-арабского и церковно-сирийского языков, но обязательно были также язык латинский и итальянский (английскому выучился Бутрус Бустаний самостоятельно и, как кажется, уж после). Кроме того он в бурсе усвоил сведения по католическому закону божию и, в строго схоластическом духе, по богословской философии, логике и риторике (необходимой для проповедей), к чему присоединились более или менее элементарные сведения по арифметике, географии, истории. Эта Айнваркская духовная семинария, или бурса, с ее двумя десятками питомцев являлась тогда самой высокой и, собственно, единственной такой школой у маронитов; правда, в 1830-х годах, когда в ней уже учился Бутрус Бустаний, основывалось на Ливане еще несколько маронитских духовных училищ, но там программа была значительно ниже[33].

Когда семинарский курс был Бутрусом Бустанием завершен, к концу египетской оккупации, талантливому юноше было двадцать лет. Митрополит Абдаллах Бустаний наметил Бутруса для отправки в Италию, в Рим, в папскую маронитскую коллегию, готовившую высшее маронитское духовенство. Но мать Бутруса воспротивилась такому плану. Впрочем, высокопреосвященный дядя Абдаллах мог найти утешение в другом своем племяннике, тоже Бутрусе и тоже талантливом, который не только достиг епископского сана, но отличался также большою ученостью и замечательным красноречием: лет двадцать спустя[34] один из приезжих арабистов-католиков выразился про него, что «владыка Бутрус Бустаний, monseigneur Boutros-Bostani, обладает кое-чем Фенелоновским и Боссюэтовским»[35]. А этот, убежавший от священной карьеры, просто Бутрус Бустаний, остался в Айн-варке мирским преподавателем, без восприятия ангельского образа. В общем он был связан с Айн-варкой в течение десяти лет, два года — как преподаватель[36].

[33] Такими низшими маронитскими духовными училищами были: св. Абды Хархарийе (1830), Рейфунское (1832), св. Иоанна Марона (см. Hołowiński, *Pielgrzymka*, t. II, стр. 332 и Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 47).

[34] Т. е. в 1860 г.

[35] Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*, стр. 75; см. также стр. 103, 479.

[36] О десяти годах своего пребывания в Айн-варке говорит сам Б. Бустаний в своей публичной лекции 1859 г. (пересказана у Флейшера в *Kleinere*

Политические обстоятельства на Ливане тогда изменились. С помощью европейских держав османское правительство вытеснило Ибрахима-пашу из Сирии; ливанский эмир старый Башир II отправился в изгнание (1840); началась на Ливане анархия. Бутрус Бустаний решил связать свой жизненный путь с начавшим быстро европеизироваться Бейрутом; возможно, что и схоластический дух Айнваркской бурсы стал ему тогда изрядно претить. А из Бейрута как раз тогда расширяли по стране свою учебную деятельность недавно прибывшие (кто раньше, кто позже) американские миссионеры-протестанты: Томсон, Эли Смит да ровесник Бутруса молодой фан Дейк. Бутрус Бустаний сошелся с ними и перешел из маронитства в протестантство; с фан Дейком его связала тесная дружба. Для его дяди, митрополита Абдаллаха, это был новый, еще более тяжелый удар со стороны «свихнувшегося» племянника. И опять утешительной антитезой для митрополита могла послужить, разве, деятельность другого, одноименного племянника: тот другой, сделавшись наконец маронитским «владыкою Бутрусом Бустанием», воевал против старающегося внедриться протестантства такими эффектными проповедями и иными мерами, что его прозвали «громовой удар для протестантов»[37].

Основали американские протестанты свою духовную семинарию на Ливане, в Абейхе. Они пригласили Бустания преподавать в ней литературный арабский и сирский языки. Использован он был тут и для арифметики[38], но, понятно, выше он ценился в роли специалиста-филолога. В 1847 г. о Бутрусе Бустании (Butrus Bistany) благодаря Эли Смиту узнала и ориенталистическая Европа как о сирологе-преподавателе Абейхской американской школы. Дело в том, что Эли Смит должен был дать сообщение в Германию о сирийских словарях и сирийских грамматиках, употребительных среди маронитов. Он поручил Б. Бустанию составить соответствующую статью, что тот и исполнил: коснулся старинного словаря Бар-Бахлуля, старинной грамматики Бар-Эбрея, равно как более новых трудов. Эта статья Б. Бустания немедленно была напечатана на страницах «Журнала (Zeitschrift) Немецкого восточного общества» (1848) и в арабском оригинале, и в немецком переводе Мерена[39] — того самого молодого еще арабиста-датчанина, который, как помним, в том же году довел до конца

Schriften, Bd III, стр. 149), и согласно с этим говорит о десяти годах также Зейдан (*Та'рих адаб,* IV, стр. 297). Эли Смит, сообщая сведения о Бустании в редакцию ZDMG в 1848 г. (Bd 2, стр. 374), кажется, допустил неточность: «Бутрус Бистани был восемь лет связан с маронитской семинарией в Айнварке, сперва как питомец, потом как учитель».

[37] Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,* стр. 75.

[38] Следом арифметических занятий Бутруса Бустания осталась учебная книжка, снабженная по тогдашнему обычаю рифмованным заглавием: *Кашф ал-хиджаб фи 'илм ал-хисаб* — «Раскрытие покрова в деле науки счета».

[39] См.: ZDMG, Bd 2, стр. 374—378.

(1848) издание критической эпистолы шейха Насифа ал-Язиджия по поводу де Сасиевского издания макам Харирия. Помещая в «Zeitschrift» сирологическую статью Б. Бустания, редакция предпослала ей в качестве небезынтересного материала о жизни Сирии и рекомендательное письмо Эли Смита (от 28 августа 1847 г.), уже у нас отчасти цитированное: «Бутрус Бистани был восемь лет связан с маронитской семинарией в Айнварке, сперва как питомец, потом как учитель, а теперь он учитель в нашей [американской] школе в Абейхе (на Ливане)».

Последнее сведение сразу же оказалось устарелым. Пока письмо появилось в печати, Бутрус Бустаний успел преподавание в Абейхе оставить и поступил на должность драгомана в американском консульстве в Бейруте, живое участие принял в работе новооснованного Научного общества, и, кроме того, Эли Смит (1848) начал совместно с Бустанием работать над одною из кропотливых, но неизбежных задач, которую должны были себе поставить протестантские американские миссионеры в Бейруте.

Это была задача — дать на арабском языке авторитетный перевод Библии.

Библейские переводы, правда, уже давным-давно существовали у арабов, и даже в достаточном количестве. Оставляя в стороне вопрос о тех, частичных, переводах, которые могли быть сделаны еще до ислама[40], мы определенно знаем о тех арабских переводах, которые начались сейчас же после завоевания Сирии мусульманами в VII в., когда местное арамейское население стало с быстротою отказываться от своего арамейского (как и от греческого) языка и переходило в обиходе на арабский. Естественно, что для церковной или даже домашней удобопонятности понадобилось этим арабизованным христианам, отчасти и евреям, иметь те или другие части Библии уже на новоусвоенном ими арабском языке, хотя бы на первых порах, у христиан, буквами греческими. Такое применение бедного греческого алфавита к арабскому языку мы видим в отрывках арабской псалтыри VIII в., найденной в Дамаске[41]. Конечно, бедность греческого алфавита делала его непригодным для арабского языка[42], и гораздо лучше подходили для арабского

---

[40] Сжато см., например, у Зейдана: *Та'рих адаб,* II, стр. 155.

[41] Нашел фрагменты этой арабской грекобуквенной псалтыри VIII в. в Дамаске Bruno Violet в 1901 г. в усадьбе большой омейядской мечети и в том же 1901 г. он дал о них статьи в OLZ (отд. отт., Берлин, 1902). Наилучше сохранившийся 78-й псалом перепечатан в небольшой, но очень полезной хрестоматии разных арабских библейских переводов (Kahle, *Die arabischen Bibelübersetzungen,* стр. 32—35), в сопровождении греческого оригинала и транскрипции арабскими буквами; ср. на стр. XIV—XV палеографические сведения. (На эту небольшую книжку или брошюру П. Кале имеется обстоятельная русская рецензия: Крачковский, ВВ, т. XIII, стр. 699—701.)

[42] Например, в этом дамасском отрывке VIII в. греческая буква χ означает и гортанные звуки *х̣* и *х̱* и шипящий звук *ш:* ελβουχουρ («моря», чит.

текста еврейские буквы, которыми писались арабские версии, сделанные для своих потребностей халифатскими евреями[43]. Понятно, однако, что чаще всего арабские переводы Библии исстари применяли вполне удобную азбуку арабскую. Представлены различные старинные арабские библейские версии значительным количеством рукописей, больше — частичных[44], и доходят они до новых веков европейской истории[45]. Изобретено было книгопечатание,— отдельные части арабской Библии стали попадать в печать, в XVI в.; на первом плане — четыре новозаветные евангелия. Первым таким «тиснением» было римское издание четвероевангелия 1591 г., напечатанное в медицейской типографии, которая вообще занялась изданием арабских книг (например, канона медицины знаменитого Авиценны). Напечатание четырех евангелий в Риме 1591 г. произведено было по случайной арабской рукописи, притом в двух видах: один — это самостоятельный арабский текст, а другой вид — тот же арабский текст, но с междустрочным латинским[46]. Арабская евангельская рукопись, избранная для напечатания в Риме, не принадлежала к какой-нибудь особо уважавшейся редакции: среди христиан-арабов, при большом количестве библейских переводов не установился до того времени общепризнанный «канонический» текст, и каждая из старых арабских версий считалась одинаково почтенною. С наступлением XVII в. римская конгрегация католической пропаганды (основ. в 1622 г.) решила, при помощи маронитского епископа в Да-

---

«ал-бухур») и φιλ βαχερ («в людях», чит. «фи л-башар»). Греческою буквою γ передают арабские звуки, выражаемые буквами *гайн*, *ʻайн* и *джим*: οα χεβιγου γεδδα («и насытились очень», чит. «ва шаби ʻӯ джидда[н]»), γεβ («принес», чит. «джаб»).

[43] В хрестоматии Кале помещен небольшой образец и такого арабского перевода, Саадии-гаона Файюмского IX—X вв., еврейскими буквами (*Die arabischen Bibelübersetzungen*, стр. 27—29), и еще одного еврея (там же, стр. 29—31).

[44] Первый по времени полный арабский перевод Библии сделан был при халифе Мамуне (813—833), о чем с большою пользою может быть прочитана статья И. Крачковского *О переводе Библии* (стр. 189—196); в ней содержится обзор вопроса с указанием европейской библиографии. О полной рукописной Библии 1022 г. в списке 1236 г., имеющейся в ленинградском Азиатском музее, см. сообщение здесь же на стр. 191—192, а подробнее: Крачковский, *Арабские рукописи Григория IV*, стр. 7 и еще подробнее: Крачковский, *Оригинал*, стр. 84—87.

[45] Сжатый обзор и краткую их оценку можно найти в *Та'рих адаб* Зейдана (IV, стр. 222—224). Иногда, однако, без должного внимания к новейшим исследованиям; ср. пример, указанный на стр. 192 в вышепроцитированной статье И. Крачковского <*О переводе Библии*>.

[46] Подробное описание медицейского издания арабского четвероевангелия в обоих видах (Рим, 1591) имеется в библиографическом труде Хр. Шнуррера: *Bibliotheca arabica*, № 318, стр. 343—351. Ср. небезынтересное сообщение в дневнике архим. Порфирия Успенского 1843 г., что этот печатный арабско-латинский текст 1591 г. попался ему в ризнице одного старинного п р а в о с л а в н о г о женского монастыря дамасской Сирии (*Книга бытия моего*, т. I, стр. 243).

маске, изготовить и отпечатать по-арабски в Риме для восточных церквей, ad usum ecclesiarum orientalium, весь библейский свод, приспособивши его в той или другой степени к латинской вульгате, т. е. к латинскому переводу блаж. Иеронима IV в., признанному на папском Тридентском соборе 1546 г. за боговдохновенный[47]. Исходили из принципа: «Melius esse pro orientalibus populis Biblia vulgatae editionis de novo in arabicum transferri»[48] <«Для восточных народов лучше заново перевести на арабский Библию в версии вульгаты»>, и, более или менее придерживаясь этого принципа, начали работать в 1624 г.; главный работник маронитский епископ Дамаска был еще раньше вызван из Сирии в самый Рим, где он среди занятий и умер (1638)[49]. Работа, сверка, проверка тянулись с чрезвычайною медлительностью — в течение нескольких десятилетий. Предварительное издание (1649) не было пущено в оборот[50], так что еще до окончательной отделки этой папской Библии успела выйти в свет парижская полиглотная Библия (1645), куда был включен и арабский текст, редактированный одним из маронитских питомцев Рима[51]. Парижская полиглотта пригодилась для протестантской десятиязычной лондонской Библии, иначе Вальтоновской (Лондон, 1657—1669). Папою Александром VII (1655—1667) полиглотная Вальтоновская Библия помещена была в index запрещенных книг; но возможно, что отчасти именно ее напечатание ускорило выход в свет папского издания арабской Библии, подготовлявшегося сорок семь лет, почти полстолетия. Когда оно (в 1624 г.) начиналось, на Ливане

[47] О подготовительных работах в этом направлении, еще из второй половины предыдущего, т. е. XVI в., см. очень небезынтересную статью римского профессора-иезуита о. Баккари. (Vaccari, *Una Bibbia araba.*) К ней поправка И. Ю. Крачковского: *Оригинал,* стр. 84—87.

[48] Vaccari, *Una Bibbia araba,* стр. 96.

[49] Имя этого маронитского епископа — Саркис Риззий (Risius). Он учился в римской коллегии для маронитов в 1583—1590 гг., в сан дамасского епископа был возведен в 1600 г., в Рим из Сирии был вызван в 1622 г. (см. Vaccari, *Una Bibbia araba*, стр. 96 и сл. с библиографией). Симпатичное упоминание о еп. Риззие — в *Voyage de Syrie* (1683—1690) де ля Рока (t. II, в отделе об ученых маронитах), стр. 120, № 4.

[50] Год не был обозначен. 1649-й (август) принят у Ваккари с полным основанием. Библиограф Брюне принимал дату «1650», что повторил и Ценкер (*Bibliotheca orientalis,* Bd I, стр. 184, № 1508).

[51] Всю парижскую полиглотту редактировал адвокат Жэ (G. M. de Jay), и главным помощником его в сирийском и арабском текстах был очень ученый маронит из Эхдена Джабраил ас-Сахйуний (Gabriel Sionita, род. в 1577, ум. в 1648 г.), который сперва преподавал сирийский и арабский языки в Риме. Там он в 1614 г. издал по-латыни псалтырь, сделавши перевод с арабского (скорее с сирского) текста. Потом Г. Сионита был приглашен на профессорскую кафедру в Париж, где издал арабскую грамматику (1616), перевел по-латыни отрывок о Нубии из географа Идрисия XII в. (Париж, 1619), а под конец жизни явился помощником Жэ в редактировании Библии. Тепло написанная заметка о Габр. Сионите у де ля Рока: *Voyage de Syrie,* t. II, стр. 123—124; см. также данные у аббата Гуже (Gouget): *Mémoire historique et littéraire sur le College de France,* Paris, 1753, p. III, стр. 100.

княжил тогда самый могущественный из эмиров-друзов Фахраддин II, сторонник Запада. Вероятно, он мог бы с своей стороны оказать серьезное содействие лучшему распространению арабско-вульгатной версии, будь она вскоре готова; но Фахраддин (погиб в 1635 г.) не дожил до окончания римской работы, как не дожил и его преемник, и только внук его на пятнадцатом году своего княжения мог увидеть арабскую, близкую к вульгате Библию римского издания. Эта трехтомная «Biblia arabica, sacrae congregationis de propaganda fide jussu edita, ad usus ecclesiarum orientalium» вышла в трех фолиантных волюмах в Риме 1671 г. (два тома — Ветхий завет, третий том — Новый завет). Издана она была в сопровождении параллельного текста латинской вульгаты, который, по словам предисловия, должен был устранять недоумения, могущие произойти от каких-нибудь погрешностей (peccata) в арабском переводе, interpretum et correctorum defecta (предисловие писал очень хороший арабист Мараччи, впоследствии с папского благословения переводчик Корана)[52]. Однако этот перевод, слишком к латинской вульгате приноровленный, с достаточной неуклюжестью к тому же скомпонованный, не имел ровно никакого успеха на Востоке и не вытеснил старинных рукописей пусть и не первоклассных арабских переводов. Даже маронитская церковь, тесно воссоединившаяся с Римом, не приняла этой римской библейской версии, и, как констатировано было в том же XVII в. одним выдающимся французским библейским экзегетом и исследователем судеб библейского текста, «cette traduction arabe est tombée d'elle même,— les peuples du Levant ne peuvent goûter ces sortes de version...» <«этот арабский перевод потерпел неудачу сам по себе,— народы Леванта не могут ценить версию такого рода...»>[53]. В Европе этот римский перевод 1671 г. с известными поправками ложился в основу кое-каких дальнейших изданий, выходивших даже большим тиражом[54], но и в Европе ощущали его малозначимость. Протестантские миссионеры на о-ве Мальте, пригласивши туда в 1834 г. Фариса Шидйака с целью дать арабам новый, лучший перевод всей Библии, поручили ему переводить не с еврейского и греческого оригиналов, а со своей старинной английской версии Библии. Однако, когда шидйаковский перевод рукописно был готов, миссионеры его не опубликовали, понявши, что для Арабского Востока этот перевод с ан-

[52] Вдобавок к Ваккари (*Una Bibbia araba*, стр. 94—100) полезные подробности об этом издании латино-арабской Библии в Риме 1671 г. см. у библиографа Шнуррера: *Bibliotheca arabica*, стр. 364—366, № 334.

[53] Так писал богослов Ришар Симон (1638—1712), враг иезуитов. См. посмертное издание его *Lettres choisies*, t. II (Амстердам, 1730), стр. 165. Большая выписка из Симона приведена у Шнуррера (*Bibliotheca arabica*, стр. 366).

[54] Сюда относятся издания Ветхого и Нового завета Британского библейского общества с 1822 г. Более ранние издания Британского общества (оно основано в 1802 г.) примыкают, по-видимому, к Вальтоновской полиглотте XVII в.

глийского текста едва ли будет авторитетнее, чем папское арабо-вульгатное издание 1671 г.[55]. И вот, наученные чужим опытом, американские миссионеры в Бейруте в 1840-х годах, когда приступали к изготовлению елико возможно авторитетного критического арабского текста для Ветхого и Нового завета, должны были принять самые солидные меры к тому, чтобы и их задуманный арабский перевод не испытал среди арабских христиан такого же холодного приема, как римский 1671 г. Привлечен был тогда к делу подающий большие надежды Бутрус ал-Бустаний.

Для этой библейской задачи пригоден был Бутрус уж тем одним, что сверх классического арабского языка он знал и церковно-сирский. Эли Смит, однако, счел нужным обучить его и еврейскому языку, чтобы основным оригиналом для предпринятого перевода Библии служил обязательно текст еврейский[56]. Работа же производилась таким образом, что Бустаний, сделавши перевод каких-нибудь глав Пятикнижия, не задерживал их у себя, а для проверки вручал рукопись исполненной части труда Эли Смиту, а тот начинал тщательно и кропотливо сравнивать полученный арабский частичный текст с еврейским оригиналом. Но на этом Смит не ограничивался — искал одобрения или поправки со стороны других лиц, тоже понимающих дело и могущих быть судьями перевода[57]. За быстротою не гнались. Начали переводить в 1848 г., а два года спустя Эли Смит, сообщая немецким арабистам о ведущейся в Бейруте работе, прибавил в оправдание медлительности: «Новый арабский перевод Библии, провести который я желаю со всею основательностью и точностью, есть работа, во всяком случае, кропотливая и подвигающаяся медленно. Мы печатно выпускаем теперь предварительное издание Бытия, в сотне экземпляров, чтобы сперва вызвать критические суждения»[58]. «Каждый набранный корректурный лист,— писал Эли Смит снова, лет уж пять спустя,— мы рассылаем всюду. Неученые, но толковые туземцы-арабы разных мест края тоже читают корректурные оттиски. Они отмечают все слова и выражения, которых не понимают, а это показывает нам, какие изменения, ради общепонятности, нам нужно сделать в нашем переводе прежде выпуска данного листа в свет. Ведь при всем нашем стремлении оставаться верными классическому стилю мы должны ради нашей цели избрать только ту часть старинного словоупотребления, которая еще понятна современному арабу без предварительного серьезного обучения его в школе»[59]. Когда все чита-

---

[55] См. у нас в главе о Шидйаке, стр. 235—236.

[56] Греческий перевод 70 толковников должен был служить регулирующим пособием, не основою.

[57] Подробности (сверх писем Эли Смита в ZDMG) — у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 224—225.

[58] См. письмо Эли Смита в ZDMG (Bd 4, 1850, стр. 520).

[59] См. другое письмо Э. Смита там же в ZDMG (Bd 10, 1856, стр. 813).

тели корректур, чье мнение желательно было узнать, возвращали Эли Смиту назад пробные экземпляры с рядом своих письменных замечаний, Эли Смит сопоставлял замечания, производил сводку,— и только так устанавливался окончательный текст этого критического арабского перевода, который только после того и мог уж опять идти в типографию в качестве вполне редактированного, не временного издания. При таком медлительном методе перевода и редактирования Эли Смит, изумляться нечего, успел при жизни (ум. в 1857 г.) издать вполне отделанную редакцию лишь Бытия и Исхода [60].

Наиэффективнее, однако, проявлял себя с 1847 г. Бутрус Бустаний не в чисто филологической области, а в литературе общественного характера, своими докладами передового характера в научно-литературном Сирийском обществе. Автором того «развратительного» реферата 1848 г. о необходимости женского образования, который привел в глубочайшее возмущение и «прискорбие» как российского архим. Порфирия, так и российского генерального консула Базили [61], был именно Бутрус Бустаний.

В своем реферате [62] Бустаний указал на общую отсталость арабского общества,— и одну из важнейших причин такой отсталости он усмотрел в том, что восточная женщина есть рабыня, неграмотная, неразвитая, полная всяких темных предрассудков и невежества. Такая невежественная женщина не в силах быть интеллигентною матерью — воспитательницею для детей; даже как няня она для детского воспитания сплошь да рядом бывает мало полезна. В целях умственного развития

---

[60] Дальнейшая история библейского перевода, как мы отчасти указывали (стр. 268), связана с именем К. фан Дейка, ровесника и большого приятеля Бутруса Бустания. Фан Дейк привлек к делу также шейха Насифа Язиджия и высокосимпатичного мусульманского шейха Юсуфа Асира (род. в 1815 г.; мы с ним еще встретимся; о нем см. Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 225 и 307; также Huart, *Littérature arabe,* стр. 412). Критикою со стороны только арабов фан Дейк не довольствовался: корректурные оттиски своего перевода Библии, набранные в миссионерской бейрутской типографии (которою он же и заведовал), он обязательно посылал также на надежный суд европейских ориенталистов — Флейшера и Рёдигера. И пока от них из Лейпцига и Халле обратно не приходили критически просмотренные ими листы, готовый набор должен был лежать в бейрутской типографии неприкосновенно, даже в течение нескольких месяцев (об этом см. письмо фан Дейка: JAOS, vol. XI, стр. 279; отметил это и Зейдан: *Та'рих адаб,* IV, стр. 224). Фан Дейк понимал, очевидно, что арабистика, созданная по европейскому методу, будет и в деле перевода Библии более авторитетным судьею, чем арабистика природных арабов, хотя бы это были и такие знатоки классического арабского языка, как Язиджий, Бустаний, Асир. В 1865 г. вся Библия по-арабски вышла в свет в окончательном своем виде.

[61] См. выше стр. 272—275. (В дневнике Порфирия «скорбная» беседа с Базили о склонности арабов к такому «лжеумствованию» — под 4 декабря 1848 г.: *Книга бытия моего,* т. III, стр. 410.)

[62] Реферат Бустания о женском образовании напечатан в I томе «Трудов» Общества (1852).

арабского общества необходимо, по убеждению референта, чтобы женщина получала всестороннее образование. Полного равноправия женщин с мужчинами Бутрус Бустаний, однако, не требовал: он находил естественным, чтобы мужчина все же оставался главою жены.

В нынешнее время доклад Б. Бустания 1848 г. по женскому вопросу далеко не мог бы считаться за радикальный. Но в те времена — это был радикализм, это был призыв к революции в данной области. Надо помнить, что взгляд на приниженность и затворничество женщин как на вполне нормальное явление разделялся далеко не одними мусульманами, у которых он освящен и религией. Тот же взгляд сплошь да рядом переносился тогда и на христианскую женщину.

Так, например, хотя у христиан-арабов не переставал держаться обычай, что девушка, выходя замуж, приносит с собою приданое жениху, успел одновременно распространиться среди тех же христиан-арабов и другой обычай, вполне сходный с мусульманским, чтобы жених-христианин платил за невесту-христианку вено (= калым) ее родителям, т. е., проще говоря, покупал бы себе жену; так и выразился тогда один русский, который (1844—1847) довольно долго прожил именно в Бейруте и отметил именно в Бейруте «одинаковое обыкновение у христиан с мусульманами покупать себе жен»[63]. Даже полстолетия спустя еще существовала среди христиан Сирии, в виде пережитка, характерная пословица: «Жиб флус — битжи-к 'арус» — «Принеси деньги — и будет тебе невеста»[64]. При этом, как и у мусульман, жених, если он не был знаком с невестой еще в детстве или если как-нибудь случайно не ухитрился мельком увидеть ее, рисковал совсем не знать лица покупаемой своей будущей супруги, потому что только после венчания он имел право снять с невесты покров и увидеть, что ему послано судьбою. Известная итальянская политическая писательница княгиня Бельджойозо, описывая свадьбу богатых христианских купцов Халеба в 1852 г., имела возможность повидать невесту раньше и знала, что невеста была далеко не из первых красавиц. Поэтому, пишет княгиня, когда молодожену позволили отдернуть покрывало с лица той, с кем он только что обвенчался, давая обет жить с нею всю жизнь, «я внимательно наблюдала его физиономию в эту критическую минуту. Но его лицо засияло. Не ждал ли он худшего?»[65]. В 1860-х годах венчался в Дамаске Гавриил Кезма, отец известных культурных деятелей-русофилов. Невесту выбрали ему родители и сказали, чья она дочь. Но у нее было две сестры, и Гавриил Кезма до самого

---

[63] «Путевые заметки 1844—1847», стр. 52.

[64] Пословицу эту я записал в 1890-х годах в православных частях Ливана, свободных от мусульманского влияния. Только ее уж толковали так: за богатого жениха скорее отдадут свою дочь в замужество.

[65] Belgiojoso, *Asie Mineure*, стр. 376—380.

последнего момента свадьбы не знал, с которою из трех сестер его венчают; у невесты ж спрашивали согласия еще меньше [66].

Фата, или покрывало,— это зло существовало тогда и у христиан. В значительной части Палестины и Сирии христианская женщина средины XIX в. выходила на улицу не иначе, как под покрывалом. В Палестине это был общий обычай [67]. В 1850 г. ездивший вместе с академиком де Соси аббат Мишон испытал приятное изумление, когда попал в Назарет и вдруг увидал, что назаретские женщины ходят вне дома все равно с открытыми лицами. «Это единственный такой город! — написал он в дневнике.— В Иерусалиме христианки никогда не выйдут на улицу, не закутавшись так же тщательно, как и мусульманки» [68]. В Дамаске даже до конца XIX столетия арабка-христианка ходила по улицам под покрывалом [69]. В прибрежной Сирии XIX в. этот обычай у христиан, пожалуй, уже не был строго обязателен: тот же Мишон отметил (14 декабря 1850 г.), что в Сидоне, или Сайде, женщины в католическом храме хоть и были отделены от мужчин в особое место, все-таки не имели на себе никаких вуалей [70]. И в Бейруте тогда, когда читал лекцию о поднятии достоинства женщин Бутрус Бустаний, более состоятельные и потому более независимые христиане дозволяли женскому полу не закрывать лиц вне дома. Однако общая масса бейрутских христианок все-таки ходила завуалированная. Тот же вышеупомянутый русский в 1844—1847 гг. писал про бейрутянок: «Женщины здесь одеваются одинаково, без различия исповеданий: все закутаны с головы до ног в белые широкие мантии, лица завешены совершенно черными платками, которые испещрены белыми арабскими буквами, набранными большею частью без всякого значения» [71]. В церквах женщинам не дозво-

---

[66] Подробности мне сообщены самими Кезмами, семьею, которая, впрочем, оказалась очень счастливой, согласной.

[67] В предыдущем, XVIII столетии, даже приезжая европеянка не смела показываться на улице иначе, как закутанная в белое покрывало с головы до ног (см. путешествие аббата Марити 1760-х годов, французский перевод: *Voyage*, t. 2, стр. 95).

[68] Michon, *Voyage*, t. 2, стр. 18.

[69] Да что говорить про XIX век! Я в 1911 г. сделал запрос из Москвы к одному своему дамасскому приятелю, прося его сообщить мне, подвинулось ли в Дамаске дело освобождения христианок от изара. Ответ был мною и тогда, в XX в., получен отрицательный. Ходить в Дамаске по улицам с открытыми лицами осмеливались только европеянки и лишь те арабки-христианки, которые, получивши европейское воспитание, являлись членами европейского общества, например, арабки — учительницы русской школы в Дамаске. Но дамасские христианки более простого класса только в кругу своих единоверцев не закутывали своих лиц перед мужчинами, а когда выходили из дому, то закрывались покрывалами так же, как и мусульманки, чтобы не нарваться на дерзкую выходку со стороны какого-нибудь встречного мусульманина-дамаскинца. Так стояло дело в Дамаске всего за три года до мировой войны, перевернувшей все отношения.

[70] Michon, *Voyage*, t. 1, стр. 286.

[71] «Путевые заметки 1844—1847», стр. 9.

лялось стоять близко к мужчинам, их изолировали. Это очень тогда нравилось архим. Порфирию Успенскому, и при сравнении с одновременной лекцией Бутруса Бустания перед нами вырезывается довольно пикантный контраст. В то время как просвещенный араб Бутрус Бустаний, «азиат», призывал земляков своею лекциею 1848 г. уничтожить затворничество женщин, русский архимандрит-«просветитель», европеец, притом человек несомненно ученый, тогда же рад был бы даже от русской женщины отнять крупицы свободы, достигнутые нею. Зачем в России вывели из употребления в храмах хоры с густыми решетками для женщин? — скорбит в своем тогдашнем сирийском дневнике «соглядатай Востока»: ведь необходимо должно скрывать в церквах женский пол от похотливых взоров мужчин. Наша плоть так немощна, не надобно же подавать ей случая к поползновению и искушениям от близкой наглядности на женственную прелесть. Надобно предохранять и слабый пол от подобных же искушений[72]. Русский ученый архимандрит того времени готов был и свободную русскую женщину запрятать в харем,—а турецкоподданный араб Бустаний требовал, чтобы и забитая восточная женщина получила право на свободу и на образование! Контраст достаточно поучительный.

Читать и писать умели тогда далеко не многие арабки. В Палестине царила поголовная безграмотность и это очень нравилось архим. Порфирию. С негодованием на единичный факт, но не без гордости за всю прочую Палестину сообщал архим. Порфирий, что существовала в Назарете «единственная во всей Палестине арабка», которая умела читать и писать; научили ж ее этой мудрости, с досадой отметил Порфирий, коварные американские миссионеры, и она почитывала своему отцу, православному церковному старосте в Назарете, «отрывки из протестантского катихизиса Г. Ватта на арабском языке». Конечно, отец ее был за это извержен из православной церкви[73]. Впрочем, на основании личной беседы с этой назаретянкой-«дивом» Порфирий не без злорадного удовольствия мог констатировать, что ее образованность не идет далее элементарного умения читать и писать[74]. В Сирии почва была более расчищена. Безграмотности было, конечно, и в Сирии сколько угодно; но, к чести тех арабов Сирии, которые собрались в 1848 г. в заседании Научного общества слушать речь Бутруса Бустания о необходимости образования для женщин, можно отметить, что они и до этой речи оказывались более прогрессивными в данном вопросе, чем Порфирий и его друг Базили. Да-

---

[72] Порфирий, *Книга бытия моего,* т. I, стр. 177—178.

[73] Порфирий, донесения послу в октябре 1844 г., напеч<атано> в *Материалах,* т. I, стр. 75.

[74] См. рассказ в его дневнике под 7 марта 1844 г. (*Книга бытия моего,* т. I, стр. 543—546), где эта грамотная назаретская девушка саркастически осмеяна, как шарлатанствующая.

же для шейха Насифа Язиджия, при всем его консерватизме, вопрос о женском образовании был решен положительно. Видели мы, что и предшественник его по службе у эмира Башира II Шхэба Никула Турк дал своей дочери Варде (Розе) литературное воспитание. У шейха Насифа тоже была дочь Варда (Роза) Язиджи, которой шел уже одиннадцатый год, когда Бутрус Бустаний выступил со своим докладом, а она уже училась. Шейх Насиф приложил все усилия, чтобы из его дочки вышел тоже образованный литератор. Что и случилось. Обе «Розы», дочь Турка и много более молодая дочь Язиджия, даже обменивались поэтическими посланиями, которые получили достаточную известность и в широкой публике. В них Роза Язиджи, играя по примеру отца разными значениями однозвучных арабских слов и произнесши имя «Роза Турк», подчеркнула, что та, старшая писательница, пусть будет «роза турков», т. е. «турецкою», а она, дочь шейха Насифа, будет «роза арабская», но обе розы — сродни. В стихотворении восхвален отец «турецкой розы» Никула Турк за то, что он передал дочери свой литературный дар:

Йā Вардата т-Турки! инннӣ вардату л-'Араби.
Фа байна-нā кад ваджадту а'раба н-насаби.
А'тā-ки вāлиду-ки л-фанна, ллаẕӣ штахарат
Алтāфу-ху байна ахли л-'илми ва л-адаби.

Фа кунти байна н-нисā' ал-'аṣри рāкийатан
А'лā л-манāзили фӣ л-аķдāри ва р-рутаби...

и т. д.[75].

IV

Литературный косный тогдашний Дамаск, ок. 1850 г., и американизованный дамасский врач-араб (вскоре консул) Михаил Мшака

Контраст между пробудившимся Бейрутом 1840 — начала 1850-х годов и сонным Дамаском. Впечатления А. фон Кремера 1849—1851 гг. и российских представителей (Базили, Порфирия). Единственная научно-литературно заметная фигура среди мусульман — богослов-филолог, нестарый Махмуд Хамза Хусейний. Печальная картина схоластического преподавания в дамасской медресе и жалкая скудость ее ученых сил. Связанный с обновляющимся Египтом Джабр. Мхалла (ум. ок. 1853 г.) из крупного дамасского православного рода; он переводчик персидского «Гулистана»

---

[75] Размер — *басит*. Это стихотворение Варды Язиджи как образцовое вошло в хрестоматию Мухаммеда Махмуда, *аш-Ши'р ан-ниса'и*, стр. 7—8.

Са'дия (1846). Архимандрит Порфирий рекомендует российскому синоду и Петербургской духовной академии (1847) дать ученые академические звания дамасскому священнику Спиридону Сарруфу и его учителю Иосифу Хаддаду (этому — звание магистра) за их православно-богословские труды. Получивший воспитание в западнически обновленном Египте врач Михаил Мшака (род. в 1800 г.) по внутреннему убеждению переходит из унии в американское протестантство и издает в Бейруте свою едкообличительную полемику 1848—1849 гг. против униатского патриарха Максима. Знаток классического языка, Мшака, однако, стремится в своем литературном стиле поменьше отдаляться от живой разговорной речи современных арабов. Трактат Мшаки об арабской музыке (1848) вскоре же переводится на английский язык (1852). Сотрудничество Мшаки в лейпцигском органе Восточного немецкого общества — по культурной статистике Дамаска (1848), а анонимно, по-видимому, и по другим аналогичным вопросам. Мшака как летописатель сирийских событий. Тесная связь М. Мшаки с бейрутским Научным обществом, где он, однако, необыкновенною удобопонятностью и опрощением своего литературного языка проявляет изрядное расхождение с бейрутским филологическим законодателем, строгим пуристом классицизма шейхом Насифом ал-Язиджием

В то время как прибрежный Бейрут с 1847 г. благодаря своему Научно-литературному обществу и школам миссионеров бодро просыпался к новой культурной и литературной жизни, а шейх Насиф ал-Язиджий прилагал посильные заботы, чтобы новые литературные проявления не уклонялись от старой речи, дремлющий континентальный Дамаск жил значительно иначе.

Когда в 1832 г., в начале египетской оккупации, Ламартин посетил Бейрут, он, знаем, мог там с удовольствием отметить интересную лирику молодого еще Насифа Язиджия, а во всех жителях Ливана с Бейрутом усматривал он такую огромную склонность к прогрессу, что предвещал стране более славную культурную будущность, чем Египту: в Египте реформатор — только один Мухаммед Алий, здесь — целый народ. Про северносирийский Халеб (Алеппо) Ламартин мог передать несколько устарелый слух, что Алеппо — это «Афины Азии» [76]. Но чтобы и в Дамаске было нечто «афинское», этого Ламартин там подметить не мог: он мог только сообщить, на основании собственных наблюдений, о необыкновенном умении даже дамасских конюхов живо и художественно передавать слушателям сцены

[76] См. у Ламартина: *Voyage*, t. 2, стр. 353—354; у нас выше, стр. 323—324. См. еще у Ламартина: *Voyage*, t. 3, стр. 129; у нас стр. 113.

из простонародного рыцарского романа про геройские подвиги доисламского витязя Антара.

Конечно, лет двадцать спустя после посещения Ламартина успел и Дамаск, к концу 1840-х — началу 1850-х годов, воспринять некоторые новокультурные отголоски, хотя бы прежде всего от египетской державы Мухаммеда Алия, в состав которой он в 1830-х годах входил около десяти лет. С прибрежным сирийским Бейрутом, своим портом, Дамаск был соединен посредством дороги сквозь Антиливанские и Ливанские горы, на расстоянии трех-четырех дней (свыше 150 километров). Путь, правда, был запущенный, донельзя скверный. «Козья дорога!» — лаконично ругнулся в дневнике бурсак-архимандрит Порфирий, едучи верхом здесь впервые в 1843 г. «Лошади должны здесь обладать кошачьими ногами»,— тоже зоологически решил барон Альфред фон Кремер в 1849—1851 гг.[77]. Плохопроходимая для верховых животных, непроезжая для экипажей, эта дамасско-бейрутская дорога как-никак поддерживала, однако, связь Дамаска с Бейрутом и приносила известия о новой жизни. Но влияние обновлявшегося Бейрута не оказывалось для Дамаска ощутительно сильным, и Дамаск в общем продолжал спать своим сном одряхления, потерявши большую часть и своих прежних, средневековых достижений. В статистической статье, которую на арабском языке послал через бейрутского миссионера-американца Эли Смита в Германию будущий американский консул Дамаска араб Михаил М ш а к а[78], наглядно было показано, что из огромного прежнего количества мусульманских школ при дамасских мечетях действуют лишь немногие. А полную картину дамасского застоя сравнительно с бейрутским пробуждением нарисовал великий австрийский арабист, только-что упомянутый барон Альфред фон Кремер, который 1849—1851 гг. прожил в Сирии, преимущественно в Дамаске[79]. Кремер великолепно говорил по-арабски, природные арабы часто не верили, что он не араб; его осведомленность — полная[80]. Сообщения Кремера о Дамаске 1849—1851 гг. удачно пополняются запис-

[77] Порфирий, *Книга бытия моего,* т. I, стр. 215; Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 240. Ср. у нас выше, стр. 255—256.

[78] Напечатана с немецким переводом Флейшера в ZDMG (1854, Bd 8, стр. 346—354) под заглавием: *Cultur-Statistik von Damascus.* Перепечатана: Fleischer, *Kleinere Schriften,* Bd III, стр. 306—340.

[79] В виду имеем упоминавшуюся у нас его книгу *Mittelsyrien und Damascus.*

[80] Враждебные к нему как к арабисту немецкие же голоса Кремер, правда, слыхал. Сознавая свою выдающуюся ознакомленность с арабским языком, Кремер позволял себе иногда давать пренебрежительные аттестации крупным и несомненно сведущим германским арабистам. Кремер, например, без стеснения выразился печатно про заслуженного Флюгеля, историка арабской филологии: «Flugel, bei seiner m a n g e l h a f t e n Kenntniss der Sprache» <«Флюгель, при его неудовлетворительном знании языка»>... и т. д. (ср. *Culturgeschichte,* Bd II, стр. 173). Раздражаемые подобным тоном, другие великие германские арабисты, среди них Альвардт и Нёльдеке, старались «подсиживать» арабские знания самого Кремера и оскорбительно отзываться о

ками двух русских свидетелей того же времени — бейрутского консула Базили и архимандрита-«соглядатая» Порфирия, людей, конечно, иной точки зрения, чем у Кремера, но безусловно наблюдательных. Подтверждают фон Кремера и некоторые французы, посетившие Дамаск тогда же, когда и он (например, о. Лаорти).

В центре мусульманского просвещения Дамаска А. фон Кремер поместил Махмуда-эфенди (более полное имя — Махмуд Хамза ал-Хусейний). Что Махмуд был хороший богослов-законовед, в этом ничего особенного и исключительного не было: имелись в Дамаске и другие знатоки религиозно-правоведных мусульманских наук, необходимых для занятия судейских и иных выгодных должностей. Но Махмуд-эфенди, по словам фон Кремера, был единственный мусульманин в целом Дамаске, кого можно было упомянуть как хорошего знатока арабской классической речи и как стихотворца. Впрочем, прибавляет фон Кремер, главная слава Махмуда-эфенди — его замечательный почерк: он частенько пишет вступительную молитву-суру Корана — «Фатиха» на одном рисовом зернышке, и читать то, что он написал, можно только при помощи увеличительного стекла. Истории и литературы Махмуд-эфенди не знает, но в библиотеке своей имеет ценные рукописи некоторых старинных историков, например, несколько томов большой истории Дамаска Ибн Асакира XII в.[81]. По своему возрасту Махмуд был тогда, в 1850 г., человек совсем не старый[82], но молва о его учености уже распространялась подальше Дамаска. Редактор «Журнала Немецкого восточного общества» Рёдигер обратился в Бейрут к Эли Смиту с запросом по поводу одного интересного, но трудного места в «Истории религий» Шахристания XII в. касательно математических терминов средневековья и, посылая выписку из арабского текста, просил узнать мнение Н. Язиджия и Мша-

---

них (ср., например, Нёльдеке, *Grammatik*, стр. 1893 и признание в ZDMG, 1867, Bd 21, стр. 287, что «как аукнется, так и откликнется»). А. фон Кремер не оставался в долгу и обвинял своих зоилов или в болезненном самомнении (krankhaften Dünkel), или прямо в шарлатанстве. Ср. про Альвардта отзыв у Кремера в *Culturgeschichte* (Bd II, стр. 477—478) или про Нёльдеке в Кремеровой *Ideen* (стр. 467) в таких выражениях: «Нёльдеке самоуверенно судит о том, чего не понимает. Изданные им с невероятным трудолюбием (ungeheure Mühe) огласованные арабские тексты страдают в своих огласовках неправильностями и, что хуже, содержат grobe Verstösse gegen den Geist der Sprache <грубые погрешности против духа языка>». Объяснение возможности такого тона в Германии, которое не постеснялся обратить в свою пользу и Кремер, дал один беспристрастный англичанин в «The Athenaeum» 1867, <*Franz Bopp,*> стр. 728: «Германия — страна, где odium philologicum часто бывает обостреннее, чем в других странах odium theologicum». Мы-то теперь, глядя со стороны, ценим всех этих крупных, отошедших арабистов одинаково высоко и не считаемся с их попытками принизить друг друга. В суждениях же о новом Арабском Востоке Кремер, многие годы своей жизни проживший на Востоке, особенно для нас ценен.

[81] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 141.

[82] Дожил Махмуд до 1887 г. (см.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 306).

ки. Эли Смит в ответном письме 1850 г. сообщил, что он просьбу Рёдигера исполнил и спрашивал Н. Язиджия и Мшаку, однако они вполне удовлетворительных объяснений дать не могли (Язиджий — тот прямо сказал, что он не специалист в математике, следовательно, и в математической терминологии); но, прибавил Эли Смит, «я опросил также Махмуда-эфенди, одного из ученейших мусульман в Дамаске, и тот (согласившись в основе с толкованием Мшаки) пообещал вскоре дать письменный комментарий на этот текст»[83].

Кремер описал и постановку преподавания в лучшей медресе Дамаска 1849—1851 гг., где, разумеется, профессорствовал и Махмуд-эфенди. Впечатление — убогое. Преподавалась юриспруденция по ханифитскому, маликитскому и шафиитскому толкам, арабский синтаксис, наука корановедения, сунна, изредка — стихосложение, риторика, логика (изложенная в стихах, которые снабжались прозаическим толкованием). Совершенно серьезно два ученых преподавателя в присутствии Кремера обсуждали вопрос, сохраняет ли свою законную силу молитва, если она совершена с фонетическою ошибкою или неточностью в произношении какого-нибудь слова, даже буквы. Один из них, буквалистического толка ханбалитов, твердо стоял за то, что молитва всех турков не доходит до бога и не имеет силы, так как турки третью букву арабского алфавита ث (англ. th) читают за «с»; вот, утверждал этот ригорист, в предпоследней суре Корана, где правоверный просит бога избавить его от вреда колдуний, злобно «дующих (наффаса̄т)» на узлы, турки произносят не «наффаса̄т», а «наффаса̄т», а это значит просто «дышащих»; следовательно, смысл молитвы теряется, и она оказывается недействительна[84].

Чуть ли не в тех же выражениях, что и Кремер, писал о литературном невежестве мусульманского Дамаска за два года перед тем (1847) консул Базили, который, кстати сказать, усилил неотрадную картину дамасского научного оскудения статистическим сообщением, что в этом научно отсталом Дамаске, согласно податным спискам, имеется, однако, до 25 000 мусульманских семейств. И что же? «За исключением корана и его толкований, на которые тратят свой век ученые арабы, древние памятники литературы никому недоступны, никто о них не помышляет, и, можно сказать, они в Сирии не существуют. Мусульманское богословие состоит в толковании эпитетов божества и метафизического их значения. В сих-то отвлеченностях, сопряженных с потаенными сокровищами грамматики древнего языка („наху"), логики и риторики, заключается весь круг воспитания в высших училищах мусульман. Искусство духовных законоучителей, которым равномерно предоставлено практиче-

---

[83] Письмо Э. Смита: ZDMG, Bd 4, 1850, стр. 519—520.

[84] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 139.

ское судопроизводство в делах гражданских и уголовных, состоит не в том, чтобы исследовать запутанное дело и решить на основании закона, но в том, чтобы софизмом приноровить закон, чуждый обстоятельствам дела, к тому решению, какое заблагорассудится подкупному всегда в Турции правосудию. В сем отношении сирийские кадии и муфтии отличаются своим искусством во всем исламе»[85]. Мало чем отличается от такого описания та картина мусульманской науки, которую нарисовал одновременно с фон Кремером французский патер Лаорти[86].

Экзаменов для слушателей медресе, отмечает фон Кремер, не полагается. Прохождение курса ведется так, что профессор усаживается на земле в одной из мечетных колоннад, ученики располагаются кругом него; все вместе произнесут «Фатиху», т. е. вступительную главу — молитву из Корана,— и тогда шейх начинает читать текст какого-нибудь схоластического пособия и толкует более трудные выражения. Студенты не записывают, просто слушают. Прослушавши полный курс лекций по данному автору, студент получает письменное удостоверение (иджаза) о том, что он по этому автору действительно прослушал курс у такого-то или такого-то шейха. Читаемые на лекциях авторы — устарелые средневековые авторитеты или более поздние толкователи к ним[87]. Махмуд Хамза составлял и свои пособия, которые, впрочем, в виду отсутствия типографии в Дамаске 1840-х—1850-х годов, печатно увидели свет, и то не все, только в 1870-х — 1880-х годах, т. е. в старые годы автора, занимавшего уже должность дамасского муфтия, а не тогда, когда его знал Кремер. То, что напечатано, сплошь касается мусульманской юриспруденции, отчасти толкования Корана, не специально филологии[88].

К характеристике этого дамасского исламского светила Махмуда-эфенди, притом в самую лучшую сторону, очень не лишнее добавить, что высокий богослов ислама Махмуд-эфенди Хамза был далек от религиозного мусульманского фанатизма. Это проявил он не только в своих приятельских отношениях к фон Кремеру и христианскому миссионеру Эли Смиту, но, что гораздо важнее, он показал это десять лет спустя, в 1860 г., когда в Дамаске турецкое правительство произвело поголовную резню христиан. Махмуд многих из них укрыл у себя и спас,

[85] Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 152, 145, 148.

[86] Laorty, *La Syrie,* стр. 255.

[87] Перечень их, числом около 40, приведен у Кремера полностью. В отделе пособий по языку, разумеется, фигурирует и пресловутая стихотворная *Алфиййа* XIII в. с толкованиями Ибн ʿАкиля XIV в. (см.: Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 136—138).

[88] Так, издано руководство Махмуда по вакуфному праву (1871), по общему законоведению (1881), о доказательствах для кадия и муфтия (1883), о юридической отсрочке (1884). См. в статье М. Хартмана о литературных явлениях в Сирии в «Litteratur-Blatt fur orientalische Philologie», т. I, 1883, стр. 242; GAL, II, стр. 496; Huart, *Littérature arabe,* стр. 413; Зейдан, *Таʾрих адаб,* IV, стр. 306.

так что французский император Наполеон III прислал ему за это драгоценную награду[89]. Терпимость к арабам-немусульманам или к просвещенным европейцам Махмуд Хамза сумел, несомненно, передать и некоторым своим ученикам, о которых мы, впрочем, узнали лишь лет через двадцать после пребывания фон Кремера в Дамаске. В 1850 г. фон Кремер их не заметил, конечно, просто потому, что они, молодежь, ничем еще не выдавались.

Среди дамасских литераторов не мусульман, а христиан Кремер в 1849—1851 гг. совершенно опустил лично знакомого ему Джабраила Мхалла (ум. ок. 1853 г.), считал его, очевидно, не за дамаскинца, а за египетского жителя. Однако Мхалла тесно связан был с родным Дамаском не только по своему происхождению и непрерывавшимся отношениям, но и потому, что последние годы своей жизни он закончил опять на родине.

О культурной значимости православного дамасского рода Мхалла мы уже имели случай упомянуть, когда указывали, что в первой четверти XIX в., именно в 1813 г., с личностью одного из членов этой фамилии, очень ученым бейрутским митрополитом Афанасием Мхаллой, связывается арабская попытка стряхнуть с себя церковное иго греков. Вот из этого православного арабского рода происходил и Джабраил ибн Мхалла, которого Кремер в 1849—1851 гг. имел свои основания не упомянуть среди жителей Дамаска. Родился Джабраил в Дамаске. Из восточных языков Джабраил Мхалла сверх классического арабского изучил язык турецкий и, что для арабов редкость, изучил язык персидский. По своим делам отправился Джабраил Мхалла в Египет Мухаммеда Алия, в торговый порт Александрию, и там надолго остался. Житейская карьера Джабраила Мхаллы сложилась недурно, под покровительством австрийского консульства в Александрии, где он долгое время состоял на должности почетного драгомана. Австрийский дипломат и прекрасный арабист барон Альфред фон Кремер, сообщая в редакцию ZDMG (в сентябрьском письме 1852 г.) о готовящихся интересных египетских изданиях, авторитетно похвалил ценную коллекцию рукописей Мхаллы[90]. В Египте же (Булак, 1263/1846) издал Мхалла и свой художественный арабский перевод знаменитого остроумно-наставительного *Гулистана* Са'дия XIII в., составленного в эпоху монгольского лихолетья, когда весь мир, по выражению Са'дия, был всклокочен, словно волосы на голове негра[91].

[89] Эту религиозную терпимость (и'тидал) Махмуда Хамзы не забыл оттенить Зейдан: *Та'рих адаб*, IV, стр. 306.

[90] Сообщение фон Кремера: ZDMG, Bd 7, 1853, стр. 109.

[91] Сведения об этом труде Дж. Мхаллы см. в статье И. Ю. Крачковского *Арабские переводы Гулистана*, стр. 103—104. Вообще эта статья является самым существенным источником данных о Мхалле, больше, чем арабские истории литературы Л. Шейхо (*ал-Адаб*, I, стр. 100—101) и Дж. Зейдана (*Та'рих адаб*, IV, стр. 229 и 234).

Последние свои годы Дж. Мхалла провел опять на родине, где и умер в конце первой половины 1850-х годов.

Свое место в истории новоарабской литературы занял Дж. Мхалла исключительно своим прекрасным переводом персидского Са'диева *Гулистана,* т. е. «Розового цветника», над которым он поработал несколько лет (1842—1846). В предисловии дал Дж. Мхалла и биографические сведения об авторе *Гулистана.* Перевод не только точен, но и изящен. Проза переводится прозою, но где у Са'дия проза рифмована, там она и по-арабски у Мхаллы рифмована. Стихи персидские всегда воспроизведены стихами же арабскими. Са'дий, проживши долгое время в Сирии, любил пересыпать свою персидскую речь обильнейшими арабизмами; Мхалла старается везде в своем переводе буквально сохранить те самые арабские слова, какие имеются в подлиннике, и не заменять их другими арабскими же словами [92]. До какой высокой степени мог понравиться арабским писателям-стилистам арабизированный *Гулистан* Мхаллы, об этом свидетельствуют полные восхищения приветственные стихи лучшего тогдашнего египетского поэта и пуриста в языке — Шихабаддина [93]. Не решился отрицать литературных достоинств в труде переводчика-христианина и ренегат Фарис Шидйак, но он обратил свое ядовитое жало на самое содержание *Гулистана* XIII в., с пошлостью поиздевался над персами, которые могут считать это Са'диево произведение за нечто великое, предложил от себя и зубоскальную пародию на *Гулистан* [94]. Шидйак как будто не замечал, что не меньшее поприще для вышучивания могла бы открыть его собственная низкопоклонная касыда в честь его обрезального отца, тунисского бея [95], где слащавое псевдоклассическое подражание неграмотным бедуинам первой половины VII в. безвкусно смешивается в один комок с позднейшей городской схоластической игрой словами, риторическими фигурами-тропами, буквенными этимологиями [96].

Как и следовало ожидать, шидйаковские издевательства над Са'дием не оказали влияния на читающих арабов, и в числе приобретений из области мировой литературы, сделанных литературой арабской, с полным уважением до сих пор вспоми-

---

[92] Образцы перевода Мхаллы предложил Л. Шейхо в *ал-Адаб,* I, стр. 100—101.

[93] Они вошли в *Диван* Шихабаддина (Булак, 1277/1860), стр. 230—231.

[94] По второму изданию Шидйакова описания Мальты и достижений Европы (Стамбул, 1299/1882) см. стр. 285—289. Подробнее — в названной статье И. Ю. Крачковского <*Арабские переводы Гулистана*>, стр. 104.

[95] Печатно издана впервые в ZDMG, Bd 5, 1851, стр. 249—257.

[96] У Шидйака влюбленный кочевой бедуин, неграмотный, конечно, выражает свои чувства к бедуинке Су'аде ссылкою на отдельные буквы арабского алфавита в слове «лайла» (стих 5). Трудно будет, по Шидйаковым словам, восхвалить невосхвалимого тунисского бея обычными фигурами риторики, синтетическим ли тропом «иджмал», аналитическим ли тропом «тафсил» (стих 35). Щедрость бея сделает из подлежащего сказуемое (стих 40 и выноски к нему). Все это говорит якобы бедуин.

нается *Гулистан* в обработке талантливого православного дамаскинца 1846 г. Са'дий слишком крупный мировой талант, чтобы пошлые вышучивания могли убить почтение к нему. При случае заметим, что османский западник Намык Кемаль-бей (1842—1888), которого русские мусульмане называли «турецкий Тургенев», печатно заявил, что если бы в османской литературе было хоть одно произведение, равное по своим достоинствам *Гулистану* Са'дия, османская литература до скончания века могла бы им гордиться[97].

Российский архимандрит Порфирий Успенский в 1840-х и начале 1850-х годов довольно часто и всегда с похвалою упоминает в качестве знатока литературного арабского языка одного зрелого годами, православного дамасского священника Спиридона Сарруфа (род. в 1803 г.); лектор арабского языка в Петербургском университете Фадлалла Сарруф приходился Спиридону племянником и, по свидетельству архим. Порфирия, «обучался древней словесности арабской у дяди своего»[98]. Высоколюбезный сердцу русского архимандрита о. Спиридон Сарруф, имея не предосудительную в архимандритских очах педагогическую привычку «не щадить жезла»[99], состоял преподавателем в неважной, да и то только на русские средства устроенной[100] духовной школе Дамаска при православной Антиохийской патриархии. Но особенно был Спиридон Сарруф известен как красноречивый странствующий проповедник, очень усиленно посылаемый во все места страны, где православие вдруг оказывалось шатким[101]. Порфирий чрезвычайно хвалит и его учителя — другого православного священника-писателя — Иосифа Муханну Хаддада, родившегося еще в конце XVIII в. Значение его Порфирий (в донесении-отчете петербургскому обер-прокурору синода 1847 г.) подчеркивает так: «Он, о. Иосиф, успешно содействовал патриарху [греку] Мефодию в открытии [на русские деньги] и в упрочении дамасского народного училища, обходя домы христиан [православных дамаскинцев] и уговаривая их посылать детей в школу. По его [Хаддада] словам, дамаскинцы прежде боялись учения [у греков], как чумы, а теперь [с арабизацией школы] охотно учат детей своих. Он [Иосиф Хаддад] сам преподает грамматику арабского языка, чтение св. писания, логику и риторику некоторым избранным юношам ...о. Иосиф перевел [1843] наш новейший православ-

[97] Гордлевский, *Очерки*, стр. 26.

[98] *Материалы*, т. I, стр. 491, в годичном донесении 1847 г. обер-прокурору петербургского синода. Ср. замечание в дневнике Порфирия 1860 г. (*Книга бытия моего*, т. VII, стр. 267): первые 34 года своей жизни Спиридон был связан с Халебом.

[99] *Материалы*, т. I, стр. 191, в том же годичном отчете 1847 г.

[100] См. там же, в отчете 1847 г., стр. 189.

[101] Даже в Месопотамию, в Диярбакр (см. у Порфирия 1848 г.: *Книга бытия моего*, т. III, стр. 348 и 403, и *Материалы*, т. I, стр. 309 — общий очерк деятельности Спиридона Сарруфа).

ный катихизис с греческого на арабский язык»[102]. Между прочим, о. Иосиф Хаддад собственноручно переписал для Порфирия арабскую рукопись: «Опровержение мусульманства»[103]. Порфирий ходатайствовал перед петербургским синодом, чтобы «о. Иосифа [Хаддада]...признать магистром и корреспондентом С.-Петербургской духовной академии за его ученые труды», равно как признать о. Спиридона [Сарруфа] «кандидатом той же академии»[104]. Не преминул впоследствии упомянуть и И. Хаддада и С. Сарруфа земляк их дамаскинец-араб Г. Муркос в своей статейке (ок. 1880 г.) о новоарабской литературе, характеризуя их обоих кратко так: «частью делал новые переводы духовных книг с греческого на арабский, частью исправлял старые переводы»[105]. Потом, спустя еще лет двадцать, Муркос имел случай особенно расхвалить первого, старшего из них: «Протоиерей Юсиф Моханна Хаддад — личность замечательная, высокохристианская и просвещенная, память о котором доселе жива в Дамаске. Это был выдающийся проповедник и наставник, создавший целую школу убежденных ревнителей православия. Лучшими его трудами считаются новые переводы отцов церкви и исправления прежних. Им же переведены катехизис московского митрополита Филарета с греческого на арабский. Умер Хаддад мученическою смертью во время резни в Дамаске в 1860 г.»[106]. Доброжелательное гиперболическое выражение Г. Муркоса: «Новые переводы отцов церкви» (подумаешь, Хаддад перевел целый корпус патрологии)[107] простительно объясняется тесной дружбой, которая связывала семью Юсуфа Хаддада с семьею отца Муркоса, тоже видного деятеля в патриархии[108]. Все же несомненно, что на сероватом дамасском писательском небосклоне конца 1840-х — начала 1850-х годов про-

[102] *Материалы*, т. I, стр. 186—187; ср. там же, стр. 214. О катехизисе (Филарета) еще см. у нас ниже. Что перевод был сделан в 1843 г., об этом Порфирий определенно говорит в дневнике (*Книга бытия моего*, т. I, стр. 225) и в письме к А. Стурдзе 8 декабря 1843 г. (*Материалы*, т. II, стр. 103).

[103] Порфирий, *Книга бытия моего* (т. III, стр. 586, май 1849).

[104] *Материалы*, т. I, стр. 212—213, все в том же отчете 1847 г.

[105] Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 378.

[106] Павел Алеппский, *Путешествие Макария*, пер. Муркоса, вып. V, см. приложение от переводчика, стр. 205.

[107] В 1880 г. Муркос выражался неопределеннее и скромнее: «новые переводы духовных книг».

[108] Рукописей патриаршей библиотеки в Дамаске мы не рассматривали и не знаем, о каких, собственно, «отцах церкви», наново переведенных Ю. Хаддадом с греческого языка, говорит дамаскинец Муркос. Но мы в 1890-х годах имели случай внимательно пересмотреть рукописное собрание покойного церковного деятеля Дим. Шхаде в Бейруте, с богатым отделом арабских версий св. отцов; однако среди них не нашли Хаддадовских. И доброхот Хаддада архим. Порфирий не назвал «отцов церкви», переведенных Хаддадом. Если же (*Материалы*, т. I, стр. 308) он в числе Хаддадовых трудов указал перевод соборного послания четырех восточных патриархов XIX в. против энциклики нового папы Пия IX (избр. в 1846 г.), то принять четырех современных патриархов за «отцов церкви» можно, разве, по недоразумению.

тоиерей Юс. Хаддад, чуть-чуть не магистр Петербургской духовной академии, был личностью незаурядною. Слабое тогдашнее развитие типографского дела у православных сирийцев превращало, конечно, его литературную деятельность преимущественно в рукописную.

Счастливее был в смысле печатания другой упомянутый православный иерей Спиридон (Исбир) Сарруф. И, быть может, поэтому дал ему место в своей *Littérature arabe* француз Хюар, не упомянувший о более крупном ученом Ю. Хаддаде ни слова. Хюар отметил С. Сарруфа как работника по установлению текста арабских богослужебных (литургических) книг, сверенного с греческим оригиналом, отметил С. Сарруфа как автора учебной священной истории Ветхого завета и начал христианской церкви (отпечатана в Иерусалиме, 1855 г.) и как автора, несколько позже, краткого православного катехизиса (1860) [109].

Третье более или менее ученое лицо в этой православной дамасской компании 1840-х — начала 1850-х годов был обарабившийся грек Яни Пападопуло, который родился в начале XIX в., а в 1840-х годах пожил и в Москве.

«Яни» — греческий выговор имени «Иоанн». Фамилия «Пападопуло», т. е. «Попов», или «Попович» — очень распространенная в Греции фамилия, как и в России «Попов» и как среди арабов «Хури». При православном антиохийском патриархе-греке Мефодии (1824—1850) состоял Яни в Дамаске много лет протонотарием, т. е. уполномоченным секретарем, оставаясь лицом светским. В 1842 г. патриарх Мефодий испросил позволения у русского правительства прислать в Москву духовное лицо для сбора пожертвований на нужды задолжавшей Антиохийской, т. е. Дамасской, патриархии. Условием со стороны русских было поставлено — чтобы сборщик был православный араб, кровно связанный с Сирией, а не грек. Поэтому был отправлен гелиопольский (баальбекский), он же ливаногорский, митрополит Неофит, араб, и прожил в России несколько лет. Но с ним вместе в качестве «секретаря патриаршего престола» был допущен «господин Иоанн Попандопуло», как написал о нем в своей брошюре *Антиохийская церковь* влиятельный тогда, консервативный профессор С. Шевырев, сильно пропагандировавший среди русских необходимость помогать единоверной антиохийской патриархии [110]. «Господин Попандопуло» вернулся из России в Дамаск много раньше, чем сборщик Неофит. С приехавшим на Восток русским архим. Порфирием Успенским он сошелся очень близко, помогал ему доставать рукописи по истории православного Востока, и из сообщений Порфирия видно,

---

[109] Huart, *Littérature arabe*, стр. 414.

[110] Шевырев, *Антиохийская церковь*, стр. 24—25; Арабскими буквами эта фамилия пишется «Бабадубулус».

что этот грек в противность приезжему греческому духовенству был и в 1840-х годах уж достаточно арабизирован: он, попавши в Сирию в молодых еще летах и сблизившись с православными арабскими семьями, Хаддадов и др<угих>, не только научился свободно говорить по-арабски, но приобрел также знания классического арабского языка. В этом отношении знание его было настолько солидно, что он делал переводы чрезвычайно ответственных сочинений церковного содержания с греческого языка на арабский. Новоизбранный (1846) римский папа Пий IX обратился через полтора года после своего вступления на папский престол с окружным посланием (энцикликой) ко всем христианским церквам Востока, приглашая их соединиться с римской церковью. Греческие православные патриархи, среди которых самым ученым был константинопольский вселенский патриарх Анфим, показали себя непреклонными. Они соборне составили ответ, целую брошюру, на папское приглашение (напечатано в Цареграде, 1848), в которой догматически и исторически постарались, пункт за пунктом, доказать отступление римского папства от исконного древнего православия и опровергнуть притязания пап на вселенское главенство; свою отповедь-памфлет патриархи закончили христиански любезным, по сути, однако, очень и очень ядовитым заявлением, что если римская церковь при благодатной помощи всемогущего Иисуса Христа исцелится от своих заблуждений, главным образом от чисто богохульного filioque и от притязаний римского папы на главенство над всем миром, то православная церковь с сердечной готовностью примет ее обратно, как сестру, в свое лоно[111]. Этот соборный ответ восточноправославных иерархов перевел на арабский язык Яни Пападопуло, совместно с о. Иосифом Хаддадом. Он же, Яни, проверял правильность арабского перевода православного катехизиса и других подобных работ. Все это печатаемо было в бейрутской православной митрополичьей типографии[112]. Принимал Яни Пападопуло участие и в устройстве православной школы Дамаска при патриархии, где преподавательскими столпами были, как знаем, ученый протоиерей-араб Иосиф Хаддад и Спиридон Сарруф. Полной арабизации «господин Иоанн Попандопуло», однако, не подвергся и иногда кокетливо мог толковать об отъезде из Сирии, где его, мол, ценят недостаточно. По крайней мере, после смерти престарелого и безвольного патриарха Мефодия (1850) и возведения на антиохийский престол нового архивладыки Иерофея Фаворского, против выбора которого Яни усердно интриговал, он в открове-

[111] Подробности: Michon, *Voyage*, t. 1, стр. 228, 248. Французский перевод соборного ответа православных патриархов Пию IX появился в Париже в 1850 г. и перепечатан в приложении к I тому «Путешествия» Мишона (28 страниц).

[112] Порфирий, *Книга бытия моего*, т. III, стр. 401, дневник 1848 г.; *Материалы*, т. I, стр. 308—309, т. II, стр. 427, 537 и др.

ной беседе с архим. Порфирием «сетовал, что долговременное служение его при покойном патриархе Мефодии осталось ненагражденным» и «наконец объявил, что не хочет больше служить церкви сирийской». Порфирий «уговаривал его не зарывать в землю талант, данный от бога»[113]. Разговор, конечно, преследовал дипломатическую цель, чтобы Порфирий побудил нового патриарха не оставить Яни без «награждения». Намерения своего уехать «господин Иоанн», во всяком случае, не привел в исполнение, наверное, больше всего потому, что узы родства связали его с арабскою Сириею прочно и дети его оказались арабизированными. Четверть столетия спустя после дипломатической беседы Яни с Порфирием об отъезде из Сирии мы видим сыновей Яни уже как довольно видных новоарабских литераторов, правда, уже в Бейруте и Триполи, а не в Дамаске.

Против дамасских богословско-литературных столпов православия католическая или католицизированная часть христиан Дамаска могла выставить крупных имен очень немного. Подвизались тут монахи-лазаристы, одетые, кстати сказать, по-восточноцерковному, при сохранении также бороды и усов, которые на Востоке считаются непременным украшением духовенства[114]. Лазаристы имели в Дамаске свою школу, во главе которой уже двенадцать лет стоял прелат-француз. В глазах либерального аббата Мишона, посетившего в 1850 г. Сирию вместе с академиком-археологом де Соси, этот superieur дамасских лазаристов являлся очень интеллигентным и образованным человеком, к чести которого, по словам Мишона, служило то, что он в Дамаске усвоил не только одежду местных священников, но и слился с арабами по языку. Со стороны своего верховного начальства в Европе он, однако, не встречал сочувствия[115]. Среди преподавателей дамасской школы, лазаристов, ни он, да и никто другой не оставили значительного следа даже в чистобогословской новоарабской литературе. Однако мы находим не у Мишона, а у другого путешественника того же 1850 г. такое незаурядное сообщение о лазаристской школе, которое заслуживало бы в культурном отношении самого большого внимания, если бы можно было поручиться, что оно достоверно. В одно время с фон Кремером, в мае 1850 г., пожил в Дамаске богатый польский дворянин-путешественник, скрывшийся в сво-

---

[113] Порфирий, *Книга бытия моего*, т. IV, стр. 135, дневник 10 сентября 1851 г. «Талант, данный от бога» — т. е. безукоризненное знание арабского языка.

[114] Пронырливые иезуиты еще в XVIII в. сочли нужным облечься в костюм восточного духовенства и отрастить бороду и усы (см. путешествие 1688—1689 гг. де ля Рока: *Voyage de Syrie*, t. I, стр. 37—38). По их совету так поступали и всякие приезжавшие на богомолье ксендзы-пилигримы; ср. в путешествии 1760-х годов аббата Марити (*Voyage*, t. II, стр. 223). Но францисканцы упорно сохраняли костюм своего ордена. См. путешествие 1777 г. аббата de Binos (Voyage, t. II, стр. 129, 323—324).

[115] Michon, *Voyage*, t. 2, стр. 228.

ей книге-дневнике за инициалами «Z. S.»[116]. И с ученым прусским консулом Дамаска фон Ветцштейном и с приехавшим в Дамаск фон Кремером этот поляк-турист был хорошо знаком и, в частности, вел с фон Кремером обстоятельные беседы[117] на археологические темы. В дневнике своем он, под 21 мая 1850, записал после посещения школы лазаристов: «Я с изумлением видел магометанских детей, смешанных с христианскими, как они учились читать под наблюдением лазаристов на книжке Евангелия»[118]. Конечно, судя по той характеристике, которую дал арабизованному главе дамасских лазаристов аббат Мишон, как будто можно бы поверить, что supérieur сумел бы привлечь к себе доверие кое-кого из арабов-мусульман и что те решились доверить ему своих детей. И все же трудно отделаться от сомнения: да действительно ли эти школьники лазаристов были дети мусульман? Не спутал ли чего-нибудь поляк-турист? Сам же он в другом месте своего дневника отметил, что при каждой мечети имеются бесплатные школы, в которых самый бедный мусульманин имеет полную возможность обучить детей грамоте, не прибегая, очевидно, к тексту Евангелия[119]. Видеть детей благочестивого мусульманского Дамаска в школах патеров, пожалуй, было бы для 1850 г. слишком еще раннее, довольно необычное явление. Среди «греко-католиков», т. е. православных арабов, вступивших в церковную унию с папским Римом, крупнейшая фигура был тогда (с 1848 г.) патриарх Максим Мазлум, уже семидесятилетний старик (род. в 1779, ум. в 1855 г.), «патриарх мелькитов», как он стал титуловать себя к глубокому негодованию православного архим. Порфирия Успенского[120]. Этот тонкий святитель-дипломат Максим Мазлум добился немалого количества привилегий для арабов-униатов во время египетской оккупации 1831—1840 гг., когда, под протекцией вице-королевского любимца, униата Бахри-бея, пришлое греческое православное духовенство не имело уж возможностей чинить дикие расправы над арабами-униатами. Европу знал патриарх Максим хорошо. За сбором денежных средств для своей церкви ездил он не раз и в Италию к папе, и в королевскую Францию.

[116] *Wspomnienia wschodu.* Дневник издан его родными, и так как хозяин авторского «mieisca rodzinnego» назван по фамилии «Onufry Kopczyński» (стр. 262), то можно подозревать, что, пожалуй, инициалы «Z.S.» это криптоним, а не подлинные инициалы фамилии автора.

[117] Там же, стр. 166.

[118] Там же, стр. 160.

[119] «Na książce Ewanielji» (*Wspomnienia wschodu,* стр. 185).

[120] См. насчет термина «мелькит» у нас выше, при вступлении в главу о Никуле Турке. Униатскому патриарху Максиму III Мазлуму отведено, с понятным сочувствием, много места в книге С. Charon (=С. R. Karalevski), *Histoire,* t. II. Ряд враждебных, отрицательных сведений о нем рассыпан в дневнике архим. Порфирия Успенского и в его письмах в Россию. Сравнительно с тоном Порфирия оказывается беспристрастной сжатая характеристика Максима у консула К. Базили (1847; *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 276—279).

человеком он был вообще образованным, по-европейски образованным. Естественно, однако, что литературная его деятельность не выходила за рамки религии, истории церкви на его родине, богословской полемики[121].

Для фон Кремера в 1849—1851 гг. ни православные столпы Иос. Хаддад, Спиридон Сарруф и Яни Пападопуло, ни даже по-западному образованный «греко-католический» патриарх Максим Мазлум (Кремер был католик) не показались в Дамаске интересными с литературной точки зрения: фон Кремер этих трех православных церковников и униата Максима просто замолчал, как замолчал и всех мусульманских мулл Дамаска, кроме Махмуда-эфенди. В глазах фон Кремера[122] единственной, рядом с Махмудом, крупной литературной личностью тогдашнего Дамаска был доктор (через несколько лет американский консул) Михаил Мшака (род. в 1800 г.). Как раз тогда Мшака находился в расцвете своего зрелого возраста[123], состоял членом бейрутского Научного общества, был человек деятельный, живой, умный, разносторонне образованный «вольтерианец».

Мы имеем недурные портреты Михаила Мшаки[124]. У стола, уставленного физическими и медицинскими приборами, сидит откинувшийся в кресле как бы для отдыха представительный, бородатый, осанистый человек. С виду он изрядно напоминает почтенного городского скуфьеносного протоиерея: помимо скуфьевидной шапочки длинный распахнутый кафтан — словно широкая священническая ряса; красивая окладистая восточная борода — как у солидной духовной особы (светские христиане все обривают бороды). Глаза умные и иронически насмешливые, и чуть ли не они-то одни позволяют нам догадаться, что перед нами не грузный протопоп, который склонен молчаливо сидеть, «браду свою уставя», а наоборот — перед нами тот бойкий enfant terrible, который своим убежденно бескорыстным переходом в протестантство и печатной ядовитой апологией своего перехода, с обличением иных исповеданий, причинил немало треволнений и огорчений христианским кругам Сирии; тот enfant terrible, который своим стремлением и умением поднять народную речь до литературной высоты, вероятно, доставил немало неприятных минут и пуристу-псевдоклассику, шейху Насифу ал-Язиджию.

Родом Михаил Мшака (1800—1888) — чистый дамаскинец,

---

[121] Даже в XX в. переиздавались сочинения Максима Мазлума. В 1908 г. в Бейруте, с предисловием и дополнениями униата о. Константина Баши, вышел большой сборник (357 стр.) статей («мемуаров») патриарха Максима по церковной и гражданской истории сирийских арабов (староправославных он считает католиками) и вообще по истории христиан в Турции. Книга ценна сопроводительными документами.

[122] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 141.

[123] Умер Мшака старцем, в 1888 г.

[124] Например, перепечатанный у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 300.

но образование получил не в Дамаске. В начале 1820-х годов семья Мшаков находилась на Ливане в горной столице Дейрал-камаре. Греческое восстание уже началось, сочувствующие христианам американцы наведались и в Бейрут, и в 1821 г. один из них (Джонас Кинг) посетил ливанский Дейрал-камар. Михаил Мшака достаточно с ним беседовал, получил ряд просветительных западных впечатлений, но в протестантство (в противность злополучному Ас'аду Шидйаку) не обратился еще[125]. Разностороннее свое образование снискал Михаил Мшака в Египте, где на первом плане оказалось у него занятие медициною, по европейским методам. Изучил он ее, однако, не как слушатель новозаведенной школы Мухаммеда Алия, а частно, от учителей-христиан, широко пользуясь, конечно, и теми пособиями на арабском языке, которые были издаваемы в переводах с европейских языков по приказу египетского правительства. Вернувшись в Дамаск, Мшака занялся профессией врача; и даже по строгой оценке фон Кремера, который вообще питал большое недоверие к скороспелым «юным эскулапам» из среды арабов-сирийцев[126], оказывалось, что «Мшака — один из лучших туземных врачей». Кроме того он, во время пребывания фон Кремера в Дамаске 1849—1851 гг., преподавал математику и даже отдел мусульманского права, именно о наследовании ('илм ал-фара'ид); у христианина знакомство с мусульманским «фикхом» — дело нечастое. Вместе с тем знал Мшака толк и в музыке, и Кремер мог уже отметить работу его в этой области, сданную на руки миссионера Эли Смита[127]. Из европейских мыслителей по сердцу М. Мшаке был вольнодумный Вольтер[128], но до атеизма Мшака не доходил, только отказался от греко-униатского исповедания и сделался протестантом.

Перелом совершился в нем благодаря книге одного американского миссионера, напечатанной на о-ве Мальте. Всю Сирию и Палестину заставил Мшака говорить о себе как о талантливом воинствующем протестанте в 1848—1849 гг. В это время выступил с обновленной католической агрессией униатский патриарх Максим Мазлум (ум. в 1855 г.). Максим в своих заносчивых и самоуверенных посланиях к пастве высказал ряд нападок против арабов некатолического исповедания, причем ссылался и на догматическую историю и на здравую логику. Против него с едкой письменной полемикой и заодно с

---

[125] См. докладную записку архим. Порфирия 1844 г. (*Материалы*, т. I, стр. 74) о приезде американских миссионеров. Ср. далее дневник Порфирия 1849 г., апрель (*Книга бытия моего*, т. III, стр. 585—586),— по поводу Мшаки и его давнишних отношений 1821 г. к Кингу.

[126] Ср. процитированные у нас выше достаточно ядовитые слова фон Кремера по адресу бейрутских «юных эскулапов» (стр. 264).

[127] Обо всем этом см. у фон Кремера в *Mittelsyrien und Damascus*, стр. 141—142.

[128] См.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 299.

остроумными обличениями того, что творит духовенство, поднялся Мшака. Максим письменно отвечал ему, Мшака в долгу не остался; патриарх продолжал свое прение, Мшака — свое, и получившийся свод прений передал он Эли Смиту для напечатания в Бейруте. Это составило книгу, которая в начале апреля 1849 г. вышла в свет под заглавием «Евангелический проводник» — *ал-Хади ила стима' ал-инджил*. Дата этого бейрутского издания на книге не обозначена, но мы ее очень точно знаем, потому что книга Мшаки даже во время печатания немедленно встревожила и российского консула Базили, и архим. Порфирия, которому Базили поторопился переслать эту новинку в Иерусалим [129]. Порфирий, при всей своей ненависти к патриарху-униату, еще до выхода книги Мшаки из печати горько предвидел: «Если его прения о вере с патриархом Максимом будут напечатаны бейрутскими [американскими] миссионерами, то любопытные прочтут их и перескажут нелюбопытным. По торговым лавкам и по домам пойдет дух нового учения и будет раздражать [щекотать] слабые умы. А что в Дамаске любят заниматься суетными толками, это испытали мы сами» [130]. Кремера (доброго католика!), который как раз тогда и приехал пожить в Дамаске, сочинение Мшаки, напротив, прямо подкупило искренностью своего убеждения, остроумием доказательств и, в частности, своим ясным, изящным арабским стилем. «Лучший образчик новоарабского стиля нам не попадался»,— признал он [131]. Ясность и удобопонятность стиля давались Мшаке оттого, что он избегал всяких устарелых выражений и слов, какими не преминул бы блеснуть, например, шейх Язиджий в Бейруте, и старался Мшака не отдаляться от живой арабской речи. Хотя при этом Мшака соблюдал в основе грамматику литературную, это его сочинение, да и другое, своею удобопонятностью заставляли многих из его земляков утверждать, что Мшака пишет прямо по-простонародному, что он, как высказался потом его земляк-дамаскинец Муркос, «весьма удачно ввел в литературу неупотреблявшуюся дотоле разговорную арабскую речь» [132]. Это уж преувеличение.

Из новейших туземных историков арабской литературы иезуит Л. Шейхо посвятил протестантскому полемисту М. Мшаке статью довольно сдержанную [133]. Воспитанник протестантского

---

[129] См. дневник Порфирия 1849 г., март (*Книга бытия моего,* т. III, стр. 576—577), апрель (т. III, стр. 585), май (т. III, стр. 588). Его же отчет за прошлый, 1848 г., в *Материалах,* т. I, стр. 312—313 и стр. 316—317.

[130] И далее Порфирий приводит уже цитированные у нас «нарочитые» (казусные) вопросы дамасского духовенства и мирян, почему греческий перевод 70 толковников не согласен с еврейским подлинником (и однако обязателен), и как учит церковь, Солнце ли обращается около Земли, или Земля около Солнца?

[131] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 142.

[132] Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 378.

[133] Шейхо, *ал-Адаб*, II, стр. 123—125.

Бейрутского университета Дж. Зейдан, напротив, отозвался вполне тепло о полемическом таланте Мих. Мшаки и характеризовал его как писателя «сильного в доказательствах, тонкого в споре» [134].

Очень серьезное внимание востоковедов привлекла к себе, уже выше упомянутая у нас, законченная около 1848 г.[135] работа М. Мшаки об арабской музыке. Ее тотчас перевел Эли Смит на английский язык, и эта *Рисала фи л-мусика,* translated into english, увидела через четыре года свет в «Журнале Американского восточного общества» (1852). Мшака постарался в этом своем трактате дать сводку тем сведениям о новой арабской музыке, которые ему пришлось собрать в большинстве устным путем. При всех своих музыкально-теоретических недочетах трактат Мшаки вызвал собою широкий интерес у исследователей восточной музыки, и едва ли он будет когда-либо забыт. Полстолетия спустя понадобилось напечатать и арабский оригинал этого музыкального трактата Мшаки,— с компетентными примечаниями он был издан в научном органе тех самых отцов-иезуитов, против которых когда-то полемизировал покойный автор [136]; а в XX в., за год до мировой войны, не кто иной, как те же иезуиты, еще раз критически переиздали этот трактат Мшаки об арабской народной музыке в сопровождении научного французского перевода и дельных примечаний своего авторитетного музыканта-теоретика, который сумел объяснить многое, бывшее для самого Мшаки неясным [137].

В ориенталистической Германии писательский и филологический авторитет Мшаки заочно был признан благодаря посредничеству Эли Смита еще до приезда Кремера в Дамаск: Мшака (Michael Meshakah) был отрекомендован редакции ZDMG в письме Эли Смита от 9 марта 1848 г. при присылке в редакцию, для напечатания, одного культурно-статистического (по Дамаску) очерка М. Мшаки [138]— работы, которая принята была редакциею с благодарностью (wir behalten uns ihre Veröffentlichung vor — редакционное примечание к письму Эли Смита) и, действительно, спустя некоторое время появилось в журнале в переводе Флейшера под заглавием: Culturstatistik von Damascus [139]. Мы также видели, говоря о Махмуде-эфенди, что,

[134] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 299.

[135] См. письмо Эли Смита от 9 марта 1848 г.: ZDMG, Bd 3, стр. 123.

[136] Этот проверенный и редактированный о. Л. Ронзевалем арабский текст *ар-Рисала ш-шихабиййа фи с-сина'а л-мусикиййа* М. Мшаки появился в бейрутском иезуитском журнале «Ал-Машрик», 1899; отд. отт. Бейрут, 1899—1900 (79 стр.).

[137] Мшака, *Рисала фи л-мусика,* изд. Ронзеваля, 1913. О Л. Ронзевале (ум. в 1918 г.), специалисте по музыке, которому принадлежит и первое издание *Рисала* Мшаки, см. некролог Крачковского *Памяти Ронзевалля.*

[138] См.: ZDMG, Bd 3, стр. 123; это письмо Эли Смита из Бейрута.

[139] Об этом культурно-статистическом очерке Мшаки, наглядно показавшем просветительный упадок тогдашнего мусульманского Дамаска, у нас упомянуто выше, стр. 411.

когда редактору ZDMG Рёдигеру понадобилось в 1850 г. понять одно трудное математическое место у Шахрастания XII в., он прислал текст Эли Смиту в Бейрут, прося показать данное место и шейху Язиджию, и Мшаке: ценил Рёдигер филологическое мнение Мшаки так же, как Язиджия. Несомненно, и фон Кремер много содействовал успеху Мшаки в глазах европейских ориенталистов, указавши в 1849—1851 гг. сверх всего прочего, что Michael Meschakah «отличается основательным знанием истории и [классической] литературы арабов». Указание это резко контрастировало с другим, которое, мы видели, Кремер сделал насчет лучшего представителя мусульманской учености в Дамаске, поэта к тому же, Махмуда-эфенди: «Махмуд-эфенди совсем не обладает познаниями ни в истории, ни в литературе». Да к тому же Кремер прибавил, что «среди других дамасских мусульман, считающихся образованными, лишь очень немногие способны понимать [старинную] поэзию; даже прозаическое произведение, если оно написано в стиле сколько-нибудь высоком, понимается ими с трудом; достаточный признак хорошего воспитания,— говорит о дамаскинцах фон Кремер,— усматривают в том, чтобы знать несколько стихотворений на память и при случае произнести в разговоре одну-другую стихотворную цитату»[140]. Ясно, насколько выигрывал филологический облик Мшаки на таком фоне прочего Дамаска.

В 1852 г. в ZDMG напечатана была в немецком переводе Флейшера статья: «К географии и статистике Северного Ливана» (и к «бытовой этнографии», можно было бы добавить в этом заглавии)[141]. Статья осталась анонимной. В примечании от редакции сказано: «Ученый сириец-автор решительно запретил нам назвать его имя в случае напечатания нами как раз этих сведений (gerade dieser Mitteilungen)». Был ли этим «ученым сирийцем» никто другой, как Мшака? Мы лично можем поставить только вопрос. С такой же нерешительностью мы отваживаемся поставить вопрос и о личности неведомого «Михаила Дамаскинца», который составил не раз цитированную у нас «Летопись событий Сирии» — *Та'рих хавадис аш-Шам;* она начинается изложением событий 1782 г. и доведена до падения династии Шхэбов на Ливане в 1841 г.[142]. Этот исторический очерк составлен, по-видимому, для осведомления западной дипломатии,— и не окажется ли загадочный «Михаил Дамаскинец» прозрачным криптонимом для дамаскинца Михаила Мшаки? Дело, конечно, очень неясное. Но что историография входила в круг писательских интересов Михаила Мшаки, это мы с определенностью видим десять лет спустя после того, как фон Кремер жил в

[140] Kremer, *Mittelsyrien und Damascus,* стр. 140—141.

[141] ZDMG, Bd 6, 1852, стр. 98—106; перепечатано в *Kleinere Schriften* Флейшера (Bd III, стр. 278—290).

[142] Издал *Та'рих хавадис аш-Шам* о. Л. Ма'луф, Бейрут, 1912. Подробно о ней у нас выше, стр. 212—213. <См. там же, прим. 16.>

Дамаске. Во время дамасской и ливанской резни христиан, которую устроило турецкое правительство в 1860 г., Мшака, сам уцелевший, оказался свидетелем неслыханных кровавых злодеяний, творившихся тогда. То, что Мшака в 1860 г. видел, он изложил в «Записках очевидца о ливанских событиях» — *Машхад ал-ʿийан фи ахбар джабал Лубнан* (издано в Египте). Здесь он сумел быть самым выразительным летописателем «тех ужасов, от созерцания которых седеют и грудные младенцы», по выражению нового историка арабской литературы Дж. Зейдана [143].

Эли Смит в письме 9 марта 1848 г. из Бейрута в Лейпциг, рекомендуя Meshakah германским ориенталистам, подчеркнул, что Мшака уже состоит членом бейрутского Научного общества [144]. И странно было бы, если бы Мшака, достаточно одинокий в своем затхло-средневековом Дамаске, не постарался сразу же связаться поближе с начинанием бейрутских арабов-западников, как только они соединились в «Общество» для обновления своей родины в духе западного прогресса. Кое в чем дамаскинец Мшака стоял даже выше бейрутинцев. В воззрении на качество литературного арабского языка, который, по суждению Мшаки, должен быть понятен возможно большему числу людей, он оказывался безусловно более радикальным, чем бейрутинцы 1850-х годов с их стремлением к «красноречию», могущему импонировать и мусульманской читающей публике. Они, конечно, были по-своему правы, по крайней мере, для тогдашнего, начального периода своей деятельности, и решающим фактором был для них в то время еще не пример архиудобопонятного Мшаки, а наставничество архи-«красноречивого» шейха Насифа ал-Язиджия.

V

Апогей литературной славы шейха Насифа ал-Язиджия в 1850-х годах. Мудреное хронограммное творчество. Макамный сборник «Слияние двух морей», 1856. Особенности его формы и его содержания. Высокая оценка, данная виртуозному творчеству христианина Язиджия со стороны схоластических мусульманских авторитетов

1850-е годы были вершиною литературной славы и филологического авторитета шейха Насифа ал-Язиджия.

В 1850-х годах продолжали выходить печатно (до тех пор рукописные) его руководства по классическому языку, по классической риторике, по классическому стилю, и, благодаря напе-

[143] *Та'рих адаб*, IV, 300, в рубрике про Мшаку.
[144] Письмо Эли Смита 1848 — ZDMG, Bd 3, 1849, стр. 123.

чатанию этих трудов, глубокие литературно-«красноречивые» знания христианина-шейха делались очевидными не только непосредственно его ученикам, но и широким кругам далеких читателей. Тогда же, именно в 1852 г., типографски изданы были в свет извлечения (нубза) из его давно готового лирического дивана, тоже наглядно свидетельствуя и перед далекой читательской публикой о незаурядном стихотворном даре бейрутского шейха, который, кстати сказать, в своем классическом ригоризме не дозволял себе облегчить приемы поэтического творчества, хотя бы изредка, применением строфической формы стихосложения и придерживался исключительно староклассических метров. Напечатан был в тех же 1850-х годах, уж в конце десятилетия, и эффектный сборничек избранных его затейливых хронограмм (*таварих*) на памятные события — жанр, которым Насиф Язиджий умел блеснуть получше, чем кто. А за три года перед хронограммами свет увидели — и это было главное, его макамы — замечательный своею искусною отделкою сборник *Маджма' ал-бахрайн* — «Слияние двух морей», собрание рифмованно-прозаических вычурных рассказов харириевского типа XII в. о чередующихся бессовестных проделках бродячего литератора-авантюриста средних веков. Что-что, а сборник *Маджма' ал-бахрайн* мог и самым требовательным мусульманам показать, что бейрутский христианин-шейх Насиф Язиджий стоит на высоте образцового классического стиля.

Среди всех этих обильных Насифовых публикаций 1850-х годов упомянутая книжечка избранных стихотворных хронограмм: *Нубза таварих муктатафа* (Бейрут, 1859), несмотря на свой малый объем, оказалась далеко не заурядным цветком в венце литературной славы Насифа.

Хронограммы на мусульманском Востоке, начиная с монгольских времен, сделались очень любимы; в арабском мире они вошли в обычай после завоевания Сирии и Египта османами в начале XVI в.[145], хотя отдельные случаи их употребления известны и раньше. Считалось и считается за удачный обычай увековечить год какого-нибудь события (юбилея, смерти и пр.) коротким речением, в котором сумма цифровых значений всех входящих в него букв дает дату события. Иногда для хронограммы не требуется даже целого речения: она может достигаться и одним-единственным словом. В 1400 г., или по мусульманской эре в 803 г., войско вторгшегося Тимура подвергло Дамаск безжалостному разорению «хараб», — и вот догадливые люди подметили, что буквы, входящие в состав слова «хараб» («разорение»)[146], своими числовыми значениями дают точнейшую хронологию рокового события ($\underset{\smile}{x}=600$; $<p=200;>$ $\bar{a}=1$; $б=2$; все вместе$=803$, или, от н. э., 1400—1401). Переселение массы тур-

[145] Зейдан, *Та'рих адаб*, III, стр. 118.
[146] Краткое *а* в первом слоге особою буквою не обозначается.

ков в завоеванный Мехмедом II Константинополь (1453) выражено восторженным восклицанием переселенцев: «Баладах ṭаййибах!» — «Приятная страна!», где *б*=2, *л*=30, *д*=4, *х*=5, *ṭ*=800, *й*=10, *б*=2, *х*=5, все вместе = 858/1454[147]. В течение XVI—XVIII вв. в османском государстве составление хронограмм делается все более и более любимою модой, и в половине XVIII в. «каждый поэт и каждый стихокропатель» тщился слагать стихотворный *тарих* по поводу любого подходящего события[148]. Немецкий великий ориенталист Йоз. фон Хаммер в своей *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*[149] считал восточные хронограммы за дело нелегкое, во всяком случае, более трудное, чем в европейских изделиях того же рода. Однако лет сто спустя другой немец-иранист, П. Хорн, находил, что составлять такие хронограммы — легчайшее дело[150]. В 1896 г., когда короновался Николай II, Хорн без труда (ohne viel Mühe) подобрал фразу-хронограмму: «Никӯлāй-и са̄нӣ гиви та̄джда̄р» — «Николай второй, герой-венценосец», которая якобы дает цифру 1313/1896 г.; однако как раз на этом собственном примере Хорн показал, что дело не так просто, как он уверял: ведь сумма числовых значений букв в придуманной им фразе выходит не 1313, а 1413, ровно на сто лет больше, чем хотел выразить Хорн[151]. Однако даже если бы Хорн вообще был прав, хронограмма только тогда считается удачной, когда содержит в себе какую-нибудь изящную мысль или остроумную игру слов, или когда она облечена в затейливую форму. Построил себе в 1855 г. бейрутинец Халиль богатые, изящные палаты,— и молодой бейрутский поэт Халиль ал-Хурий (вскоре редактор бейрутской газеты) потщился увековечить это здание стишком, гласящим, что «на дверях его [написано]: это — место, благодаря Халилю засиявшее» — «би ба̄би-хи: ха̄за̄ мака̄н[ун], бил-Халӣли ана̄ра»; цифры букв дают в сумме «1855». Такая хронограмма сочтена была за вполне достойную фигурировать и в печатном *Диване* Х. Хурия[152]. У Насифа Язиджия хронограммы бывали позамыслова-

[147] Зейдан, *Та'рих адаб*, III, 118. Ср.: Рено, *De l'état de la littérature*, стр. 489.

[148] На половину XVIII в., как на время утверждения высшей, модной любви к стихотворным тарихам, указывает Ф. Бабингер в своем труде *Geschichtsschreiber*, стр. 379, прим. Напрасно при этом Бабингер утверждает, что «поскольку ему известно, никто еще не работал над исследованием истории хронограмм в мусульманской письменности». Конечно, работали, только нет специальной сводной диссертации на эту тему.

[149] Hammer, *Geschichte*, стр. 33—34.

[150] Хорн, статья по истории мусульманской Персии во II томе страсбургского ирановедного свода: GIPh, стр. 571.

[151] *Никӯлāй-и*: *н*=50; *к*=100; *ӯ*=6; *л*=30; *а̄*=1; *й*=10, *Са̄нӣ*: *с*=500 (Хорн, вероятно, смешал с *т*, т. е. 400); *а̄*=1; *н*=50; *ӣ*=10. *Гӣвӣ*: *г*=20; *ӣ*=10; *в*=6; *ӣ*=10. *Та̄джда̄р*: *т*=400; *а̄*=1; *дж*=3; *д*=4; *а̄*=1; *р*=200. В сумме безусловно 1413, а не 1313, как желательно было Хорну.

[152] Хури, *Захр ар-руба* — «Цветы холмов» (Бейрут, 1857); хронограммные стихи — в конце дивана. Полностью целое четверостишие Хурия перепечатал Рено в *De l'état de la littérature*, стр. 488—489.

тее. Он способен был составлять, например, такие стихи, где хронограмма заключалась, во-первых, в цифровой сумме букв каждого отдельного полустиха, во-вторых — в акростихе, т. е. в начальных буквах всех полустиший данного стихотворения, например, четверостишного; в третьих, эта же хронограмма давалась и суммою тех букв четверостишия, которые по-арабски пишутся с точками, в-четвертых — теми буквами четверостишия, которые пишутся без точки, и т. п., и все это трудное разнообразие — в рамках одного и того же стихотворения [153]. Впечатление у читателей получалось сильное. Альфред фон Кремер, который хорошо знал и самого Насифа Язиджия и его литературную среду, писал по поводу именно этой отрасли Насифова творчества: «Особенною виртуозностью владел Насиф в тех стихотворениях, в которых отмечалась им дата [*тарих*] известного памятного события. Здесь он проявлял нечто невероятнейшее в смысле вычурной искусственности и словесных ухищрений. У своих земляков, — прибавлял фон Кремер, — шейх Насиф за эти стихотворения находил самое высокое признание, чисто соединяющееся и с материальными пользами для себя» [154].

Но и те хронограммы Язиджия, которые бывали попроще, все равно славились за свою выразительность. В Бейруте считалось чем-то вроде хорошего тона, чтобы могилы выдающихся лиц снабжены были Насифовыми эпитафиями-хронограммами. Шейх Насиф не был православным,— и однако в православном соборе св. Георгия, в западном нартексе, на гробнице православного бейрутского митрополита Вениамина (ум. 14 апреля 1848 г.) доныне красуется резная эпитафия-хронограмма, которую составил шейх Насиф ал-Язиджий без чрезмерной искусственности:

Он скрылся навеки в могиле, наш неоцененный епископ,
Вениамин высокочестный.
Очи всех скорбно льют по нем слезы:
Ведь для всех он был любящим отцом.
Вот осиротелый его посох немо указывает на его амвон
И зовет оплакивать пастыря своего стада,
Чтобы леточислить это событие, я, слезно разлучаясь с ним, говорю:
«Отошел пастырь к кроткому Агнцу»,
«Мада̄ р-ра̄ʻй ила̄ л-ҳимли л-вадӣʻи».

Хронограмма составляет: 1848. Она внесена в летопись бейрутских митрополитов [155].

[153] На одном таком архифокусническом стихотворении Насифа Язиджия, посвященном султану Абдул-Азизу, мы несколько подробнее остановимся ниже, когда коснемся литературной деятельности Насифа уже в 1860-х гг.

[154] Kremer, *Nâṣîf aljâzigî*, стр. 246. Заметить можно, что такие свои стихи посвящал шейх не только своим землякам-согражданам, но и османским султанам, египетскому паше Ибрахиму, французскому императору Наполеону III, английской королеве Виктории, и другим высоким лицам.

[155] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., л. 216.

Что касается *Маджма' ал-бахрайн* («Встреча, или слияние, двух морей»), то этот макамный сборник, впервые изданный в Бейруте в 1856 г.[156], есть безусловно самое знаменитое произведение шейха Насифа.

Макамный «плутовской» жанр о приключениях образованного проходимца, созданный Бади'аззаманом Хамаданием X в. и Харирием-басрийцем XI—XII вв. и прочно привившийся в арабской литературе[157], привлек к себе Насифа Язиджия впервые тогда, когда он был еще молодым человеком и только что поступил на секретарскую службу к ливанскому князю Баширу II. Мы имели случай указать, что первая макама была составлена еще в 1828 г.[158]. Но после того Насиф в течение лет двадцати успел составить макам всего с полдесятка, и в печать они не поступали, а только в новооснованном бейрутском Научном обществе (1847) автор по временам читал их на заседаниях; председатель Общества миссионер Эли Смит сообщил об этом ориенталистической Европе в одном из своих писем[159]. На пороге 1850-х годов, задумавши составить своих макам целую последовательную серию, несколько десятков, шейх Насиф ал-Язиджий послал последнюю из готовых уже, по счету пятую макаму в Лейпциг к Х. Флейшеру, чтобы узнать его мнение насчет задуманной задачи. В сопроводительном письме к Флейшеру (на языке, понятно, арабском, потому что европейских языков Насиф не знал) он с полною точностью объяснил, для чего, собственно, он берется за составление макамного сборника: пусть макамы относятся к области беллетристики, но у него-то цель — вполне филологическая, а не развлекательная эстетическая. Мы в виду имеем, писал он Флейшеру, составить макамы по образцу ('ала насак) харириевских и желаем вместить в них насколько возможно больше всяких полезных сведений и правил из области арабского (классического) словоупотребления и из области других филологических наук, и это — при соблюдении нравственной пристойности и чистоты выражений и мыслей, «тахарат ал-алфаз ва л-ма'ани», т. е. без скабрезностей, которыми старая арабская литература так богата[160].

Флейшер не обинуясь высказал свое мнение[161], что подражать Харирию — малая польза для новоарабской литературы:

---

[156] *Маджма' ал-бахрайн* часто потом повторялся изданием (2-е изд. 1872; 4-е 1885).

[157] Мы отмечали по поводу «Зимней макамы» Ник. Турка, что библиография может указать не менее 70 макамных авторов, и ссылались на Chauvin, *Bibliographie,* t. IX, стр. 117—123. Но и перечень Шовена не полон.

[158] У нас было уж отмечено по этому вопросу свидетельство Х. Флейшера в ZDMG, Bd 11, 1857, стр. 739.

[159] Письмо Эли Смита см. в ZDMG, Bd 5, 1851, стр. 96.

[160] Флейшер напечатал это письмо Язиджия в ZDMG (Bd 5, 1851, стр. 96—97).

[161] Там же, стр. 98.

тратить литературные усилия на искусное подражение вычурной старине — это значит содействовать застою своей литературы и ставить помехи освежению ее новым духом, духом возрождения. Все же он ободрил Насифа Язиджия тем, что присланную макаму (она называлась «Проповедник») он в журнале Немецкого восточного общества не только напечатал, но и снабдил своим переводом. Каких-либо комментариев к тексту своей макамы «Проповедник» Насиф Флейшеру не прислал, оттого Флейшер лишен был возможности перевести также Насифовы комментарии, с какими впоследствии мы эту макаму знаем [162].

Всякий арабист, знакомый с макамами басрийца Харирия XI—XII вв., без труда заметит, что присланный Флейшеру «Проповедник» Н. Язиджия есть расцвеченное подражание 11-й макаме Харирия, т. н. «савейской» — *ас-Савиййа*, озаглавленной так по имени иранского города Савé (между Техраном и Хамаданом), с которым Харирий связывает свою 11-ю макаму [163]. Прибывши в Саве, харириевский наблюдатель-повествователь Харис, сын Хаммама, отправляется на кладбище и попадает на похороны у свежевырытой могилы. Спустили мертвеца в могилу, затихли положенные вопли и причитания людей, провожавших покойника,— и вот какой-то благообразный старик, с посохом в руке, с выражением скорбного негодования на лице, начинает воодушевленно и красноречиво говорить проповедь о неминуемой для всех смерти, о необходимости всегда памятовать про будущую жизнь и воздаяния, тогда как, по его словам, многие из присутствующих даже не задумывались над этим долгом и совсем легкомысленно относятся к великой тайне смерти. Кончил увещание старец; люди растроганы; они щедро сыплют праведнику деньги. Но харириевский рассказчик — Харис, присмотревшись к этому архинабожному увещателю, узнает в нем слишком знакомого ему плута, Абу Зейда. Дождавшись момента, когда людей уже нет, Харис напоминает Абу Зейду, этому «исчадию ада», о его вечных, явно безбожных проделках. Но тот цинически отделывается остротою,— и они расстаются. Эта, 11-я, макама у Харирия, в противность его общему обыкновению, оказывается по размеру очень коротка. А Язиджий на короткой теме Харирия построил целый ряд добавочных интересных сценок из халифатского быта, на которые у Харирия нет даже намека [164].

Макама Язиджия «Проповедник», переведенная Флейшером по-немецки (1851), появлялась и в русском переводе два

[162] Текст и немецкий перевод «Проповедника» — там же, стр. 97—103.

[163] По парижскому изданию Харириевых макам (де Саси, 1822) см. *ас-Савиййа* на стр. 105—113.

[164] Оттого язиджиевская макама «Проповедник» случайно оказалась длиннее своего образца. Но вообще Язиджий в своих макамах не гнался за длинным размером, и его макамы обыкновенно бывают значительно короче, чем у Харирия.

раза, сравнительно не в давнее время. Один раз напечатана она в *Арабской поэзии* А. Крымского (М., 1906) в переводе одного из слушателей Лазаревского института восточных языков [165], а другой раз — в журнале советского времени «Восток» (1923) в переводе И. Крачковского [166]. Несмотря на это, мы ради лучшего иллюстрирования связи Язиджия с Харирием макаму «Проповедник» Язиджия все-таки изложим, но, конечно, вкратце.

Летом ехать в зной тяжело, и оттого рассказчик (которому Язиджий дал архаическое имя Сухайль, сын Аббада) выехал в путь на рассвете, когда еще и вещие птицы почивали в гнездах. Ко времени жаркого полдня рассказчик очутился в чертовски-жгучей равнине. На соседнем песчаном холме виднелось кладбище, и туда Сухайль подъехал. Хоронили покойника. Людей на погребении было много, и какой-то почтенный старец, взобравшись на возвышение, держал назидательную речь, обильно пересыпая ее цитатами из Корана относительно того судного дня, который обратит детей в седовласых стариков. Проповедник вспоминал, что умерший был богачом, жил в роскошном доме, пировал и умащался драгоценнейшими благовониями; а теперь его палата — тесная мрачная могила, и сам он — смрадный труп, тяжкий и для взора и для обоняния. «Если вы, о люди, рассчитываете жить на земле вечно, то забудьте то, что здесь видели, и безмятежно предайтесь страстям! — горько говорил проповедник. — Но ведь это будет заблуждение, и не видать блаженства тому, кто, наслаждаясь благами сего мира, не думает о грозном дне Страшного суда!»

Тут очи проповедника источили слезы, и он, смиренно потупивши голову, произнес стихи о призрачности и суетности этого мира и о неразумии тех, кто цепляется за богатство и поклоняется ему, а не господу. Бросьте же богатство, а «давайте взаймы богу!» увещевал он людей словами Корана. Кончивши свои аскетические стихи, увещатель застонал от внутреннего волнения и произнес: «Все земное тленно, только даруемое праведникам лицезрение господа твоего — вечно». И сошел с возвышения, утирая слезы концом капюшона своего плаща.

Умиленные слушатели признавали проповедника за святого, уверяли друг друга, что у него есть дар и по воде пешеходствовать, бросались целовать его длани, набожно прикладывались к его платью. Каждый совал ему в руки деньги и просил: «Помолись, праведник, помолись за меня!» Потом проводили святого шейха от холма, на расстояние выстрела из лука, к тому месту, где стояла его лошадь, и увидали, что тут — и молодая женщина, но без лошади. «Кто она?» — посыпались вопросы, — «кто она, святой отче, его же и власы на челе благословенны суть?» — «Моя жена. От изнурения дорожного она обессилила, не может идти пешком; но ведь у меня нет сил идти пешком, пустивши ее вместо себя на седло!» Услышав это, какой-то юноша подвел к женщине свою лошадь и подарил ей, во имя божье. Старец благословил всех, и они удалились. Свидетель всего, Сухайль убедился, что перед ним Маймун, сын Хизама, которого он знал до сих пор только как отъявленного плута; но, очевидно, (это слова Корана), кого бог соизволит, того наставит на правый путь. Все же Сухайль решил, для удостоверения себя, тихонько и незаметно поехать за проповедником и молодой женщиной и проследить их. Они пробрались к кабаку в долинке (содержимому, конечно, не мусульманином), и Маймун потребовал огромную четырехугольную бутыль лучшего вина, похожую на фонарь со вставленными стеклами. Сухайль, прокравшись в кабачный двор боковым ходом, тихохонько наблюдал эту парочку, которая любезничала между собою и попивала напиток. Пройдоха Маймун пел стихи, в которых благодарил покойника за то, что он своею смертью и нисхождением в могилу позволил ему, праведнику,

---

[165] Крымский, *Арабская поэзия*, стр. 322—328.
[166] Крачковский, *Проповедник*.

в один неполный день получить столько денежек, сколько и в месяц нельзя было бы трудом заработать. «Я смею пить вино теперь! — пел Маймун.— Я ведь успел преподать людям такие благочестивые наставления, от которых и скала растрогалась бы. В день Страшного суда это мне бог, надеюсь, зачтет».

Подслушивавший и подсматривавший нечестивца Сухайль подскочил к Маймуну, как волк, и иронически крикнул: «Мир тебе, благовестителю!» — «А ты присосеживайся к нам и не болтай!» — «Но кто же эта женщина, из рук которой ты пьешь вино? Супруга ли, с которою ты в законном браке, или подруга, с которою ты живешь на веру?» Самозванный святой отвечал: «Между супругою (*ҳалӣла*) и подругою (*х̣алӣла*) разница только в одной точке, на которую не стоит и обращать внимания...»

«Я покинул его,— говорит Сухайль,— покинул его с его развращенностью, а сам повернул повода коню и направился своею дорогою».

По своей фабуле эта макама Язиджия и соответствующая макама Харирия, конечно, тождественны. Самостоятельное творчество Язиджия проявляется здесь в обработке отдельных подробностей, в своих добавках и видоизменениях. В последующих своих макамах Язиджий позволял себе значительные отступления от Харирия также в фабулах: он и их изменял и придумывал нечто свое.

К 1855 г. у шейха Насифа Язиджия было готово уже 60 макам (сборник Харирия имеет полсотни), и на этом макамное творчество Язиджия завершилось. Год спустя сборник *Маджма' ал-бахрайн* — «Слияние двух морей» [167] вышел в свет своим известным первым печатным изданием (Бейрут, 1856; 432 стр.) в типографии американских миссионеров. Средства для напечатания дал бейрутский богач-меценат Нахле Мдаввар, который, как мы не раз указывали, при своей европеизированности оставался высоким ценителем и древней арабской словесности, а она удачно отразилась в макамном сборнике шейха Насифа Язиджия.

В письме к Флейшеру Язиджий, мы видели, предупреждал, что цель его макам — главным образом филологическая: дать читателю ряд всесторонних познаний по арабской филологии, по лексике и синонимике в особенности. И правда, очень удобной канвой для такой задачи были как раз скитания героя-пройдохи, который, как Гиль Блас Сантильянский в общеизвестном у нас романе Лесажа, не сидит на одном месте, а попадает из одного положения в другое, с меняющейся бытовой обстановкой, с меняющимся и словоупотреблением. Согласно такому замыслу филолога-автора, мы в разных его макамах можем усмотреть определенно намеченный и специально подобранный запас исто-классических арабских слов и выражений для того или другого житейского момента. Так, в IV макаме — много терминов медицинских и аптечных,— область, которая с детства не была чужда Насифу благодаря его отцу-врачевателю. В VI и отчасти в XIII — слова и оттенки, касающиеся еды: тут читатель среди рас-

[167] О заглавии: Садир, 1903, стр. 129.

сказа о плутовской проделке героя узнает правильно установленные филологией названия для разных часов еды; в связи с ними — названия разных частей дня и направления ветров; тут же перечень изысканнейших арабских кушаний, наименование посуды, в которой она подается, и т. п.; и тут же, по ходу рассказа, поименованы наиболее знаменитые быстроходные староарабские лошади и собраны соответствующие пословицы. В XXVIII макаме читателями познаются точные имена семи планет, двенадцати знаков зодиака и двадцати восьми лунных фаз,— и, несмотря на то, что Язиджий астрономом не был, астрономическая номенклатура и синонимика указаны у него с несомненным толком [168]. В XXI макаме шейх Насиф Язиджий ухитрился представить главную суть крайне сложной арабской грамматики в виде вставочного стихотворения, размером всего в 56 полустихов или 28 стихов; 28 — по числу букв арабской азбуки. В XI макаму вставлено изложение главных правил арабской стихослагательной метрики. Но вот — совсем уж особые фокусы, свидетельствующие, до чего замечательно владел Язиджий и метрикой и, конечно, словарным запасом классического арабского языка. Это в макаме XV. Как известно, в арабском алфавите одни буквы начертываются с диакритическими точками, другие пишутся без всяких точек. Что же делает Язиджий? Он в этой XV макаме предлагает читателю стихи, полустихи и фразы то без единой диакритической точки над какою-либо буквою, то наоборот — обязательно с точкою на каждой букве, или же предлагает стихи, построенные так, что в них правильно чередуются слова с точками и слова без точек. Разумеется, Язиджий не первый в арабской литературе пустился на такие фокусы; путь ему был указан и его авторитетом Харирием XI—XII вв., у которого имеются довольно известные «Послание с буквою *син*» и «Послание с буквою *шин*» [169]; да и в конце XVIII в. бывали писатели (например, один из Крита), которые умели составлять макамы «без точек» [170]. Поразительна по лингвистическому жонглерству макама XX: в ней есть стихи, которые с одинаковым успехом можно читать и справа налево, и слева направо, и которые можно прочитать то как похвалу, то как ругань.

Для среднего арабского читателя читать вычурные макамы

---

[168] По крайней мере, без всякого критического замечания или оспариваний отметил эту XXVIII, астрономическую макаму авторитетный в данной области арабист Рено (*De l'état de la littérature,* стр. 480), ссылаясь при этом на свое географо-астрономическое введение к Абу-л-Фида (*Таквим,* пер. Рено — Гюйяра, I, стр. CLXXXIV и сл.).

[169] *Ар-Рисала с-синийа* и *ар-Рисала ш-шинийа,* изданы: Arnold, *Chrestomathia arabica,* стр. 202—209. В первом «послании» Харирия каждое слово содержит букву *с*, а во втором — букву *ш*, которая по начертанию совпадает с *с*, но имеет над зубцами три диакритических точки. Ср. Крымский, *Арабская поэзия,* стр. 279.

[170] «Бидӯн нукаṭ» — Зейдан, *Та'рих адаб,* III, стр. 285 внизу.

Язиджия дело нелегкое. Поэтому Язиджий обильно снабдил текст своего «Слияния морей» подстрочными примечаниями и толкованиями. Малоупотребительные, устарелые слова и выражения он, в толкованиях, пояснил более употребительными, более обычными и дал также много грамматических и стилистических разъяснений. Кроме того он читателю предложил сведения не только грамматические. У него объяснено географическое местоположение тех арабских стран или городов, в которых, чередуясь, совершаются приключения авантюриста; даны сведения по истории, археологии, староарабским народным нравам и обычаям, затронутым в фабуле макам или в обильно цитируемых классических пословицах. Все это комментирование было напечатано тут же при тексте «Слияния морей» (1856) — и получалось такое облегченное для чтения комментированное издание макам Язиджия, какое вполне походит на булакское издание классических макам Харирия XI—XII вв. Издатель «Слияния морей» Михаил (Нахле) Мдаввар, уведомляя письмом (1855) парижское «Азиатское общество» о близком выходе книги в свет, аттестовал ее как un cours de littérature et d'histoire des Arabes en forme de séances <курс литературы и истории арабов в форме макам>[171]. Попозже А. фон Кремер назвал макамы Язиджия с их комментариями: «подлинный рудник филологического знания», «eine wahre Fundgrube philologischen Wissens»[172]. Такие черты «Слияния морей» оказались причиной, почему книга эта доныне применяется в школьном преподавании Бейрута как хорошее пособие по классическому арабскому языку и стилю.

Герой макам христианина Язиджия Маймун и вся обрисованная христианином Язиджием среда — все они мусульмане, такие же мусульмане, как и персонажи старых макам Харирия. Они действуют, как представители религии Мухаммеда, они сыплют изречениями из Корана Мухаммеда. Вероятно, инстинкт самосохранения и осторожность, для тогдашних подданных фанатической турецкой империи вполне естественная, не позволили шейху-христианину употреблять выражение «Мухаммед, посланник божий», которое могло бы показаться равносильным заявлению о принятии ислама автором макам[173], и ссылки на

---

[171] Письмо Мдаввара: JA, sér, 5, t. VI, 1855, стр. 561.

[172] Kremer, *Nâṣîf aljâzigî*, стр. 244.

[173] Флейшер в своей короткой рецензии на нововышедшее в свет *Маджма' ал-бахрайн* подметил это (см.: ZDMG, Bd II, 1857, стр. 739), но, по-видимому, он не понимал самой главной причины, заставившей Насифа Язиджия избегать формулу: «Мухаммед, посланник божий». Мы-то, однако, из воспоминаний старожилов и из записок людей, живших в 1840-х — 1850-х годах в Сирии и Палестине, хорошо знаем, что даже случайное произнесение этой формулы христианином (хотя бы в пьяном виде) могло быть признаваемо мусульманскими властями за переход в ислам, после чего заявление о принадлежности к христианству считалось уже за отступничество и каралось строжайшей карой.

Коран делаются уклончиво, например, «как древле было сказано», или в этом роде. Но это не помешало Язиджию цитировать в макамах Коран очень часто,— благо он эту священно-исламскую книгу изучил на память еще в детстве. В подстрочных комментариях к своим макамам Язиджий тоже обнаружил порядочное знакомство свое с исламом. Христианское происхождение Язиджия, впрочем, неудачно сказалось в прямо неподражаемом его толковании общеизвестного имени «Китмир». Вошедшая в Коран (XVIII) христианская легенда о семи спящих отроках эфесских, которые во время Декиева гонения ушли в пещеру и проспали в ней триста лет вплоть до полного торжества христианской веры, очень расцветилась в мусульманских преданиях. Предания сообщают, что собаку, которая пошла за юношами в пещеру, они было отгоняли и даже сломали ей ногу, но она в своей верности и на трех ногах достигла пещеры. Имя ее, по преданию, внесенному и в авторитетные комментарии Корана (Замахшария, Бейдавия), есть Китмир; среди мусульман Поволжья и Средней Азии принято писать на заказных письмах: «китмир, китмир» для обеспечения того, что письмо непременно дойдет по адресу. Предание это вообще пользуется в мусульманском мире необыкновенною популярностью, и в частности очень много есть арабских его версий [174]. Тем изумительнее, что Язиджий никогда о Китмире ничего не читал: хотя и в коранских комментариях с ясностью указано, что Китмир есть имя собаки, он принял эту собаку (стр. 278) за ангела небесного!

К счастью для научного авторитета шейха Насифа Язиджия, никто в Сирии не обратил внимания на такую его оплошность, граничившую, сказать по правде, с невежественностью или литературной неначитанностью. Европейская критика, напротив, тогда же не преминула отметить такую странную неосведомленность Язиджия в области мусульманских преданий [175].

В макамах Харирия его плут-герой в конце концов кается в своей грешной жизни и постигает, насколько он оскорблял исламскую религию своим поведением. То же окончание и в том же исламском духе — у шейха Насифа ал-Язиджия. У него предпоследняя (LIX) макама имеет местом действия высшую мусульманскую святыню — Мекку, притом во время торжественного всеисламского богомолья. Герой здесь в Мекке подготовляется к раскаянию в своих многочисленных прегрешениях — для того, чтобы в последней макаме «Слияния морей» (LX) совершить свое обращение на праведный путь возле пресвятой для мусульман мечети Омара в Иерусалиме.

Проявленное Язиджием в макамах незаурядное орудова-

---

[174] Они, в русском переводе, обильно изданы мною в книге *Семь спящих отроков*.

[175] Это сделал Рено в своей статье о новых литературных явлениях в Сирии (*De l'état de la littérature*, стр. 479).

ние классическим («красноречивым») арабским языком в соединении с чисто-мусульманским старохалифатским духом всего макамного сборника сделали то, что известная часть не просто мусульман, но даже мусульманского духовенства сразу же в *Маджма' ал-бахрайн* — «Слиянии двух морей» христианского шейха признала несомненный вклад в сокровищницу своей арабо-мусульманской литературы, а не плод какого-то члена христианской общины с ее пресловуто-смешной «христианской грамматикой», *нахв ан-насара*. Неудивительно, что сопроводительную (как доныне водится в восточных издательских обычаях) печатную похвалу изданию этих макам, вышедших из-под пера христианина, мог со спокойною совестью поместить, в стихах притом, почтенный улем-мусульманин, глава иерусалимских богословов шафиитского толка, и эта улемская стихотворная похвала автору макам с тех пор сделалась неотъемлемою частью книги *Маджма' ал-бахрайн*. Этот улем--богослов, он же и поэт, был авторитетный муфтий Ас'ад-эфенди.

Муфтий Ас'ад, приятель шейха Насифа Языджия, заслуживает, как арабский литератор 1850-х годов, некоторого отдельного упоминания.

VI

Литературный приятель Насифа аль-Язиджия иерусалимский муфтий Ас'ад-эфенди 1850-х годов и его схоластическая литературная компания в Палестине (Хасан Диджаний Яфский и др.)

Иерусалим в первой половине XIX в. уж не был таким городом, где можно было бы путем школьного изучения приобрести знания, необходимые для ответственной должности муфтия. Некогда здесь процветала высшая медресе Салахиййа; имя указывало, что ее учредил знаменитый борец ислама против крестоносцев XII в. султан Салахаддин, или Саладин. Но время ее процветания отошло при османах в область полузабытых преданий. К XIX в. уже не существовали в Иерусалиме никакие мусульманские школы высшего типа.

Ас'ад-эфенди, муфтий иерусалимских шафиитов и благожелатель шейха Насифа Языджия, получил свое образование не в Иерусалиме. Как и все прочие палестинские богословы, он по науку ездил в Египет, чтобы воспринять богословское и филологическое просвещение в славной медресе при каирской мечети Азхар. Вернувшись из Египта, он показал себя и богословом, и филологом, и стихотворцем, классического пуристического направления. Приемами и темами своего творчества муфтий Ас'ад обнаружил немало общности с бейрутским ливанцем Языджием,— конечно, без широты его диапазона.

Теперь, в XX в., редко кто из арабов знает что-нибудь об этом иерусалимском писателе, кроме того, что он сопроводил своими похвальными стихами макамный сборник Насифа Язиджия 1856 г.[176]. Однако ориенталистическая Европа познакомилась с писательством Ас'ада-эфенди приблизительно тогда же, когда он писал похвалы Язиджию. Передатчиком был иерусалимский консул Пруссии Георг Розен, поддерживавший близкие отношения с этим муфтием, а потом поместивший в ZDMG в 1850—1860-х годах образцы его творчества, именно своеобразные его касыды. Вместе с тем Розен познакомил Европу и с некоторыми другими палестинскими учеными стихотворцами того же направления, друзьями Ас'ада.

Характерны стихотворения муфтия Ас'ада-эфенди обыкновенно тем, что они содержат в себе виршованные грамматические трактаты по какому-нибудь спорному синтаксическому пункту классической арабской речи.

Так, по поводу употребления винительного падежа «фарисан» в выражении, относящемся к замечательному наезднику: «ли-Ллахи дарру-ху фарисан», муфтий Ас'ад послал из Иерусалима стихотворное рассуждение к своему приятелю, тоже шафиитскому муфтию, в Халиле (Хевроне). Играя (на манер Язиджия) словами *х̱алӣл* (друг) и «Х̱алӣл» (Хеврон), Ас'ад начал эту свою касыду вычурным обращением: «'Ала̄ муфтӣ Х̱алӣла, х̱а̄лӣли рӯх̱ӣ» — «К муфтию Хеврона (Халиля), другу («х̱алӣл») моей души!» Далее видим, как Ас'ад расточает стихотворные комплименты этому хевронскому муфтию, обещает скоро свидеться с ним лично, а покамест — стихотворно излагает мнения разных старинных грамматистов, почему винительный падеж (образа действия) в данном речении вполне уместен [177].

Переписывался стихами Ас'ад и с другим муфтием, уж не шафиитским, который жил в приморской Яффе. Это был шейх Хасан Салим Диджаний [178], с которым Ас'ад-эфенди когда-то вместе учился в египетском Азхаре и из которого выработался стихотворец такого же пошиба. К Диджанию направил Ас'ад из Иерусалима стихотворное грамматическое послание по поводу неодинакового правописания и неодинакового произношения слова «Аллах» в именительном падеже («Аллаху») и в описательном дательном («ли-Ллахи»). Так как имя адресата «Хасан» совпадало с прилагательным «хасан» («прекрасный»), то

---

[176] Дж. Зейдан в своей истории литературы <*Та'рих адаб*>, последний том которой вышел в 1914 г. <сводный указатель ко всем четырем томам — в 1922 г.>, совершенно опустил Ас'ада-эфенди, даже голого имени его не назвал.

[177] Rosen, *Proben*, стр. 249—252 — текст касыды и ее немецкий перевод.

[178] Транскрипция «Дыжаний», пожалуй, будет наиболее близка к живому выговору.

и это свое виршевание Ас'ад начал игрою слов: «О ты, прекрасный (хасан) телом и душою!» Потом он навиршевал ряд комплиментов адресату Диджанию, этой «каабе знаний», и наконец представил (продолжая стихотворствовать, разумеется) и самое рассуждение по затронутому грамматическому вопросу [179].

Яфский муфтий Диджаний в стихотворном долгу не остался. Ответил Диджаний Ас'аду тоже грамматическим стихотворением, где высказывался и по поводу имени «Мухаммед». При этом Диджаний в первом стихе своего ответа устроил словесную игру с именем «Ас'ад»: он здесь вспомнил старое время учебы в Азхаре, когда Ас'ад своею школьною дружбою его осчастливил (ас'ад) [180].

Стихотворная филологическая переписка друзей продолжалась.

Ас'ад откликнулся из своего Иерусалима к Хасану Диджанию в Яффе опять касыдою, большою, полною игры слов и содержащею новые вопросы о грамматических тонкостях: например, почему IX форма от глагола «ра'ā» звучит «ир'авā», а не «ир'авва»? [181].

Муфтий Диджаний на это послал из Яффы в Иерусалим восторженный стихотворный ответ муфтию Ас'аду. Грамматический ответ Диджания начинается не грамматически. Сперва по доисламской бедуинской моде изливается трафаретная любовная тоска от разлуки с милою бедуинкою-газелью. Эта очаровательная красавица, оказывается, пленила сердце Хасана Диджания и породила тяжкое страдание; но вместе с тем она дала ему познать и исцеление. А так как существует в классической арабской филологии научный трактат, озаглавленный «Исцеление» (*Шифа'*), то это обстоятельство позволило музе яфского муфтия ловко перейти от начатого любовного гимна бедуинской красавице в область науки, специальнее — филологии, и дать посильные ответы на запросы муфтия иерусалимского [182].

Когда иерусалимский прусский консул Г. Розен попросил Ас'ада познакомить его с обыкновенным арабским простонародным творчеством, тот продиктовал ему два *мавваля,* наиболее подходившие к его собственному грамматическому литературному вкусу. Один мавваль — *мухаммас* (пятистрочный); содержания он любовного, но взят из репертуара хоть полупро-

---

[179] Издано стихотворное рассуждение Ас'ада о выговоре *Аллах,* с немецким переводом, там же у Г. Розена (*Proben,* стр. 252—256).

[180] Ответ Диджания Яфского издан и переведен Г. Розеном в ZDMG (Bd 14, 1860, стр. 692—697).

[181] Текст и перевод этой касыды Ас'ада — у Г. Розена (ZDMG, Bd 14, 1860, стр. 697—705).

[182] Эту грамматическую касыду Хасана Диджания издал и перевел Г. Розен в ZDMG (Bd 20, 1866, стр. 589—595).

стонародного, но не из беднотно-мужицкого, а из того, который предназначен для публики кофеен и частных пиров. Другой мавваль — *мурабба'* (четырехстрочный); это мавваль, пожалуй, бедняков, уличных нищих (слепцов в особенности), но он, ради подаяния, поется у дверей богатых мусульман и не лишен грамотейства. Небезынтересно, что в первом маввале, любовном, который был продиктован муфтием Ас'адом прусскому консулу, мы находим как раз ту самую игру слов (с именем собственным «Хасан» и прилагательным «хасан» — «прекрасный»), которую Ас'ад применил в своем грамматическом стихотворном послании — касыде к яфскому муфтию Диджанию[183].

Не трудно видеть, что в глазах муфтия Ас'ада и его присных бейрутский христианин шейх Насиф ал-Язиджий и своими стихотворными трактатами по грамматике, и своими архиискусственными «красноречивыми» макамами вполне удовлетворял их псевдоклассическому идеалу «красноречивого» литературного творчества. Они не могли смотреть на шейха Насифа иначе, как на достойного собрата.

VII

Постепенно обнаруживающееся несоответствие мертвенно-схоластического творчества шейха Насифа Язиджия и кипучих требований переживаемого момента. Принципиальная нечистоплотность макамного «плутовского жанра» и полная устарелость бытового макамного содержания под пером Язиджия. Невыгодный для Насифа контраст с реалистическим макамным творчеством его предшественника Никулы Турка (ум. в 1828 г.) и с современными Насифу описаниями путешествия по Европе — Ибрахима Наджжара (1855) и Салима Буструса (1858). Шидйаковский роман «Приключения Фарйака» (1855) с его архаичной псевдоклассической формой, но с совершенно новым, современным содержанием. Литературные дружеские предостережения шейху Насифу Язиджию со стороны европейских ориенталистов — Флейшера и Рено (1857). Публичная лекция Бутруса Бустания (1859) о судьбах и задачах арабской литературы — и открытое осуждение чрезмерного архаизма в новоарабской письменности, внесенного авторитетом шейха Язиджия.

---

[183] Оба мавваля, записанные под диктовку муфтия Ас'ада, издал Г. Розен в ZDMG (Bd 12, 1858, стр. 340—342) с латинской транскрипцией и немецким переводом.

Особая непрактичность риторически-псевдоклассических литературных принципов Н. Язиджия в применении к двум новым родам арабской литературы — драматургии и журналистике

Несомненно и сам Насиф Язиджий и весь христианский круг Бейрута могли испытывать удовольствие и гордость, констатируя в связи с выходом в свет сборника *Маджма' ал-бахрайн* (1856), что авторитетные мусульманские старолитераторы Сирии, присяжные законодатели-ревнители «красноречивой» арабской словесности, такие, как иерусалимский муфтий Ас'ад-эфенди (конечно, и яфский муфтий Диджаний и дамасский Махмуд Хамза), признают литературную правоспособность христиан-арабов.

И несмотря на это крупное для них достижение, многие передовые сирийцы не могли в глубине своего сознания не ощущать хотя бы инстинктивно-эмпирически, что творчество Насифа Язиджия, эффектно и блестяще проявившееся в макамах его, вовсе не есть то, в чем тогда нуждалась общественная жизнь и литература Сирии. Только что ведь закончилась победоносная (Крымская) война Турции и ее европейских союзников против России (1853—1856). В виде благодарности Европе за ее военную помощь султан Абдул-Маджид издал августейший декрет, «хатт-и хумаюн», ранней весною 1856 г., возвещающий новые преобразования своей империи в духе европеизма, с дарованием широких гражданских прав христианскому населению. Все арабы в Сирии преисполнились тогда надежд и энергии и дышали бодрым сознанием, что для нации наступает момент ответственный, что надо использовать такой момент для скорейшего движения вперед по пути европейского прогресса, удаляя азиатскую устарелую рутину, тормоз для прогресса. И что же? Как раз в такую пору общественного подъема, видим, выходит в свет кропотливо созданный сборник вычурных старотипных повестушек про ловкого мошенника забытых старых времен, произведение, по языку малодоступное для понимания не только широким массам, но и литератору средней руки, произведение, совершенно оторванное в своем содержании от живой действительности XIX в. и тем паче от ее общественных запросов, да вдобавок поблажливо разрабатывающее тему более чем сомнительного нравственного достоинства. При всем уважении к личности шейха Насифа Язиджия и к его ученому виртуозному уменью орудовать классической речью, при всем понимании крупного значения той похвальной оценки, какую дали Насифовым макамам мусульманские книжники типа муфтия Ас'ада, не у одного человека со свежей головою должна была невольно зашевелиться мысль: Да ко времени ли такая литературная мертвечина, неэтическая к тому же?

Насчет общественной нечистоплотности макамного жанра, со-

зданного Хамаданием и Харирием в X—XII вв., давно поднимался тревожный вопрос в совести лучших людей арабского общества, еще в средние века. Да и могло ли нравственное чувство не смущаться более или менее снисходительным отношением создателей макам к тому их герою, который (как Абулфатх у Хамадания) хвастается своим девизом: «Пусть жизнь твоя среди людей будет посвящена хитрости и обману. Счастье никогда не бывает постоянно, и я стараюсь подражать ему... Я хамелеон и всегда меняю цвет... Я применяюсь к моменту и, сообразуясь с ним, меняю свое имя и родословную: сегодня вечером я обращаюсь в безродного набатейца, а завтра утром — в чистокровного араба»[184]. В 1302 г. историк Ибн Тиктака, сжатый исторический свод которого (*ал-Фахри*) соединен с «нравственным зерцалом султанов», напоминал, что ласковое и потворственное отношение в изображении житейской пронырливости, плутовских проделок, или попрошайничания есть унижение для человеческого духа. «Макамы — произведения вредные»,—делал свое заключение моралист Ибн Тиктака[185]. Стилистические черты Харириевых макам заставляли, однако, читающую средневековую публику забывать безнравственность и непорядочность их содержания,— и те же стилистические черты позволяли новоарабам XIX в. закрывать глаза на грязный облик героя язиджиевских макам. Но это вовсе не значило, что этическое чувство всех сирийцев XIX в. при этом не оскорблялось и что они считали снисходительное описание плутней за желательную литературную тему. Хороший показатель противного — Никула Турк, недавний предшественник Язиджия. Он[186] заимствовал от Харирия всю макамную форму — рифмованную прозу вместе с основным сюжетом-нитью о скитаниях наблюдателя-повествователя и о встрече его с красноречивым поэтом-литератором; однако оба персонажа у Н. Турка — люди честные. Ясно, что Никуле Турку претила мысль — придать своему талантливому герою, искусному литератору, жульнические черты. Насиф ал-Язиджий, как видим, не воспользовался этим благородным примером и всецело последовал за классиком Харирием, не отдавая себе, по-видимому, даже отчета в том нравственном вреде, который он этим причинил возрождающемуся и требующему честных деятелей обществу Сирии, где и без того в торговых городских кругах шаткость нравственных устоев бывала, к сожалению, довольно обычною чертою. Мы знаем, религиозное торгашество составляло в Сирии с Палестиной середины XIX столетия болезненную общественную язву,—а составленная Язиджием на эту тему известная нам макама «Проповедник» представляет собою, как и у Харирия, картинку достаточно благодушную, слов-

---

[184] Подробнее у Крымского: *Арабская поэзия*, стр. 270, 282 и сл.
[185] По русскому переводу *ал-Фахри* Холмогорова см. стр. 13 и 14.
[186] См. у нас стр. 355.

но дело идет об обыкновенной остроумной проделке. Заключительная игривая грамматическая шутка про «х̱алӣла» и «х̱алӣла» способна окончательно примирить читателя с продувным, но умным негодяем и, пожалуй, поддержать гибкую мысль о якобы непреложном законе, что «умный человек не может быть не плутом».

И еще в одном отношении Насиф Язиджий сделал в своих макамах шаг назад сравнительно с Никулою Турком. Тот в избитую и испошленную старую форму харириевских макам сумел влить совершенно новое свое оригинальное содержание; вместо того чтобы пересказывать измененными словами общеизвестные пройдошества харириевского героя, проходившие среди старинной, халифатской обстановки, «Макама зимних месяцев» Н. Турка с большой наблюдательностью рисует перед нами близко знакомую автору интимную обстановку и времяпрепровождение ливанского эмира Башира II и его придворных в первой части XIX столетия. Но Насифа Язиджия и в этом отношении нисколько не соблазнила макама Н. Турка, которая беллетристически так хорошо отразила в себе самую подлинную живую современность. Он, пуристически поставивши себе целью написать лишь такое произведение, которое и воскресшим арабом классического прошлого времени было бы признано вполне за свое, остался чужд, разумеется, всяким новым темам, новым веяниям. Консервативно-археологически он в своем *Маджма' ал-бахрайн* предпочел не выходить из круга интересов и воззрений X—XI вв. Единственную, как будто, уступку требованиям и приличиям нового времени, уступку несомненно сознательную Язиджий проявил в том, что не счел нужным воспроизводить своим пером не обязательные, правда, но очень обычные и характерные, всякие цинические непристойности и бесцеремонные скабрезности классического арабского стиля, которыми классическая арабская сатира исстари бывала очень и очень богата. Уступка — малая, и почти не уступка. Ведь и в классическом стиле не обязательно непременную принадлежность составляла скабрезность, так что и в этом пункте Насиф Язиджий, собственно, не мог быть сочтен за несомненного нарушителя старинки. А других новшеств или того, что походило бы на новшество, он не допустил. Правда, четверть столетия спустя после смерти шейха Насифа, когда мне пришлось указать на переустарелость *Маджма' ал-бахрайн* отцу Думанию, старому бейрутинцу, почитателю покойного шейха, он попытался ослабить мои замечания неожиданным возражением, будто бы и у Насифа из-под макамной обстановки X—XI вв. иногда высматривает новое время, XIX век, хотя бы не прямо, а в виде завуалированного намека. Если мы читаем, так говорил о. Думаний, что учитель-араб тех давно ушедших времен с комической грустью рассказывает о своих неудачных занятиях с персом, изучающим арабский язык, то нарисованная старинная картина вполне подходит и к ны-

нешним занятиям араба-учителя с каким-нибудь европейцем. Я его — перса (так жалуется наставник) учу называвать меня «му'аллимӣ («мой учитель»!), а он произносит «му'аллимӣ» — «мой мучитель»! Я хочу, чтобы он ласково говорил мне: «йā ķалбӣ» — «о мое сердце!», а он величает меня «йā калбӣ» — «о мой пес!» Чем это не наша бейрутская современность? — заключал о. Думаний...

Что не только персы, но и западноевропейские народы (как, впрочем, и турки, и греки, и вообще неарабы) не умеют произносить трудный арабский гортанный звук *'айн,* это общеизвестный факт; и понятно, что не одному о. Думанию, а, пожалуй, многим другим бейрутинцам при комичном беллетристическом описании уроков средневекового араба с средневековым персом легко могли вспоминаться свои многочисленные «франджи» XIX в. (в их числе, может быть, даже всем еще памятный глава американских миссионеров В. Томсон), способные не хуже беллетристического средневекового перса назвать учителя (му'аллим) мучителем (му'аллим) [187]. Однако такие невольные совпадения с современностью слишком случайны и немногочисленны, чтобы общая устарелость, нежизненность и несовременность Язиджиева сборника «Слияния двух морей» могла быть ими затушевана.

Мертворожденность, эффективно обработанных макам Язиджия (1856), сколько бы они ни удостоивались высших похвал и лестных оценок со стороны консервативных литературных авторитетов, контрастно оттенялась тем как бы случайным обстоятельством, что приблизительно тогда же появились, словно для наглядного сопоставления, два-три произведения, по теме (о скитаниях) несколько аналогичные, но с содержанием совсем иным, не архаическим, вполне нового направления. Сперва, в то самое время, когда высокопочтенный шейх Язиджий кропотливо археологически закончил описание скитаний своего средневекового героя по разным теперь позабытым городам и местностям (иные из них уж и вовсе не существовали в XIX в.), в Париже в свет вышло мастерское, уже известное нам, описание странствований по новой Европе потурченного ренегата-араба Фариса Шидйака (1855), и тогда же в Бейруте врач военного госпиталя ливанец Ибрахим Наджжар напечатал книгу о своих скитаниях по свету; а через год-два после появления язиджиевского «Слияния двух морей» издал метко-наблюдательное описание своих путешествий по Европе из Александрии православ-

---

[187] Едва ли, однако, приходилось этим бейрутским европейцам XIX в. в повседневной речи вместо «ķалб» («сердце») произнести «калб» («собака»). Ведь и сами бейрутинцы не произносят звука «ķ» (q), заменяют его так. наз. хамзою, и «мое сердце» звучит у бейрутинцев «альби», а не «ķалбӣ». Даже в начальных школах грамотности бейрутские учителя учат арабских детей называть букву «ķāф» буквою «āф», потому что детишкам совсем трудно выговорить «ķ».

ный христианин-бейрутинец Салим Буструс (Бейрут, 1858). Из этой троицы скитальцев Ибр. Наджжар и Сал. Буструс представляли собою один литературный тип, Шидйак — другой, но всех трех объединяло то, что все они — путешественники-наблюдатели новой, передовой жизни.

Из скитальческих произведений этой троицы наименее выдается в литературном отношении книга врача Ибрахима-эфенди ан-Наджжара (ум. преждевременно в 1863 г.)[188]. Автор был родом из Дейрал-камара, столицы ливанского князя Башира II. Еще при правлении старого Башира II Ибрахим Наджжар поехал в Египет для медицинского образования и получил там диплом в 1842 г. Поехал молодой врач в османскую столицу Стамбул. Снискал он там кое-какую известность своею врачебною практикою, и турецкое правительство послало его в Бейрут на должность первого доктора в военном госпитале. В 1849 г. съездил Ибрахим Наджжар в Европу и связался, между прочим, с многочисленною арабскою колониею в южнофранцузском Марселе. В Марселе уже несколько лет жил знатный ливанец Рушейд Дахдах[189], и действовала основанная им арабская типография. Там успел и Ибрахим Наджжар напечатать научную книгу по своей специальности, собственно, по естественной истории (Марсель, 1850)[190], и заинтересовался печатным делом. Возвращаясь в Бейрут, тогда еще небогатый типографиями, Ибрахим Наджжар привез с собою из Европы типографское оборудование и основал в Бейруте свою «Восточную печатню» — полезное добавление к типографии американских миссионеров и православно-митрополичьей (созданной на русские деньги). В собственной печатне издал врач Ибрахим-эфенди повествование о своих странствованиях, начиная с пребывания в Египте и Цареграде, под цветистым, как полагалось тогда, заглавием: «Светильник ночного скитальца и услада для читателя» — *Мисбах ас-сари ва нузхат ал-кари* (Бейрут 1272/1855 г.). Сверх повествований о том поучительном, что повидал «ночной скиталец» на чужбине, он вставил и рассказ о египетской экспедиции Бонапарта на рубеже XIX в., и жизнеописание покойного Мухаммеда Алия, вице-короля и преобразователя Египта, с его сыном Ибрахимом-пашою, который не так давно владел и Сирией; дал Ибрахим Наджжар и краткую историю султанского дома Османа вплоть до царствовавшего то-

---

[188] Про Ибрахима Наджжара см. краткие сведения в *Та'рих адаб* Зейдана (IV, стр. 286, № 10, в рубрике географов, не медиков). <GAL, SBd II, стр. 778.>

[189] См. выше стр. 214—219.

[190] Заглавие естественной истории Ибрахима Наджжара (Марсель, 1850) «Приятельский подарок» — *Хадиййат ал-ахбаб*. Как автор руководства по естественным наукам (физике, астрономии, антропологии и медицине) и как автор книги о беременности врач Ибрахим-эфенди был по имени знаком Флейшеру на основании рецензии в «Хадикат ал-ахбар», 1858 (см.: Fleischer, *Kleinere Schriften*, Bd III, стр. 115, в перепечатке его статьи 1859 г.).

гда султана Абдул-Маджида. Несмотря на неуклюжесть и иные изъяны своей архитектоники, книга путешествий Ибрахима Наджжара (1855) прочитана была бейрутинцами очень охотно и продолжала читаться еще долго: жизненность и актуальность сведений искупали посредственность литературной формы.

Еще жизненнее написал свои странствия другой «ночной скиталец» (сари), бейрутинец Салим Буструс[191], из просвещенной фамилии известных бейрутинских нотаблей, близкий к консульским кругам, тесно связанный с Египтом своею крупною коммерцией[192]. Буструс посетил Европу из Египта несколько раз, и его книга «Салимово путешествие» — *ар-Рихла с-Салимиййа* (Бейрут, 1858) есть результат хорошего знакомства с западным миром. Салим Буструс получил также арабское классическое образование и в историю новоарабской письменности вошел с характеристикой, что он был «литературно образованным стихотворцем»[193]. Несмотря на такое свое неоспоримое «звание», он в изложении своих наблюдательных скитаний по Европе не подумал соревноваться с шейхом Насифом Язиджием; в стиле он, признанный адиб, не потщился писать такою вычурною прозою и с такими «красноречивыми» филологическими ухищрениями, какими сверкнул и прославил себя за два года перед тем Насиф, описывая избитые, всему свету известные похождения своего макамного скитальца, продувного Маймуна. Буструс, правда, писал тоже не без изящества и тоже не без украшений речи, но стилем удобопонятным; он писал языком грамматически правильным, но обычным; и это все нисколько не помешало его книге, все равно как недавней книге бейрутинца же врача Ибрахима Наджжара, снискать очень внимательный круг читателей. В Буструсовских остроумных картинках европейского быта арабский читатель находил отмеченным как раз то, что и было наиболее интересно для араба Сирии и Египта 1850-х годов, причем Буструс не забывал упоминать и те черты европейской жизни, которые арабу-ориенталу могли казаться прямыми курьезами и странностями[194]. Впрочем, вообще говоря, книга Салима Буструса не осмеивает Европы: она проникнута непоколебимо твердым сознанием, что арабы должны учиться и учиться у европейцев и что арабам лично посещать Европу следует непременно. Молодой читатель «Путешествия Салима» дамаскинец Георгий Муркос, очутившийся через двенадцать лет

---

[191] По возрасту Салим Буструс был несколько моложе Язиджия и пережил его на двенадцать лет (ум. в 1883 г.). См.: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 286, № 11 <GAL, SBd II, стр. 757; Graf, IV, стр. 303>.

[192] Ср. выше, стр. 394, где приведена европейская характеристика 1844—1847 гг. для этой «очень образованной фамилии Бистросов», данная на основании личного знакомства с Буструсами.

[193] «Кана ша'иран адибан»: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 286.

[194] «Смешные стороны европейцев», как выразился араб Г. Муркос (*Новейшая литература арабов,* стр. 377 в).

на профессорской арабской кафедре в Москве и давший около 1880 г. беглую картинку новоарабской литературы, поставил Буструсово «Салимово путешествие» (1858) рядом с более старым «Описанием Парижа» (1834) египтянина шейха Рифа'а-бея. Да Муркос и помимо того не раз заявлял, что достойным продолжением памятному путешествию Рифа'а-бея, совершенному более четверти века тому назад по просветительной командировке египетского государя Мухаммеда Алия, является описание путешествия Салима Буструса. Можно, конечно, возразить против помещения этих двух писателей на одну и ту же доску и признать слова Муркоса за преувеличение, продиктованное отчасти и личной симпатией Муркоса к своему хорошему знакомому; неофит-энтузиаст Рифа'а был и вдумчивее и талантливее Буструса, да и литературных прикрас в его изложении больше, чем у Буструса. Все-таки хвалебное увлечение Муркоса в сторону Буструса остается показательным, потому что Муркос не составлял собою исключения среди прочей тогдашней читательской публики в Сирии: все с увлечением прочитали «Салимово путешествие», полное современного интереса.

При сравнении с этим непритязательным, но действительно жизнедышащим повествовательным произведением Буструса (1858), все равно как с еще менее притязательным врача Ибрахима Наджжара (1855), непрактичная антикварность макамных путешествий харирие-язиджиевского героя-скитальца ярко выступала наружу, хотя бы и Буструс, и Наджжар, и их читатели сами-то признавали эти макамы шейха Насифа «замечательными» [195]. Еще резче наносило невольный удар язиджиевским восхваленным макамам чтение упоминавшихся нами [196] путешествий и приключений Фариса Шидйака.

Фарис аш-Шидйак (Ахмед тож) в звании классического или псевдоклассического стилиста не уступал шейху Насифу Язиджию. По «красноречивости», по вычурности и искусственности, по обилию вставочных стихов и рифмованной прозы тягаться с шейхом Насифом Шидйак вполне мог. Всю эту близкую ему псевдоклассическую шумиху Фарис ярко и обильно проявил в своих «Похождениях Фарйака» (Париж, 1855), т. е. в описании своих собственных наблюдательных скитаний и приключений [197]. И оказывалось: вся глубоко псевдоклассическая

---

[195] «Замечательные» — как раз это выражение мы находим у Муркоса (*Новейшая литература арабов*, стр. 376). Впрочем, Муркос, посвятивший Насифу Язиджию много места, подробно остановился на нем только как на таком писателе, который «особенно прославился превосходством своих познаний в арабском языке перед современниками» (там же, стр. 375). А куда, собственно, относил Муркос «замечательные макамы» Язиджия? к произведениям ли беллетристики или опять-таки филологии, языкознания? — этого уловить в его словах нельзя, что, конечно, тоже небезынтересно.

[196] См. выше, стр. 238—240.

[197] Известно, что псевдоним Фарйак есть условное сокращение из Фарис аш-Шидйак.

архаичноискусственная стилистическая ф о р м а нисколько не помешала Шидйаку затронуть в содержании «Фарйака» жгучие современные темы об отнощениях арабского или вообще восточного мира к европейскому. Затронул он эти современные темы по-своему: в оценке западного мира Шидйак строг. Мы помним[198], что хотя он в конце концов стоит за усвоение европейских знаний, он не раз в своем «Фарйаке» иронически и желчно критикует и осмеивает отрицательные стороны европейской жизни. Он нисколько не стесняется употреблять при этом крайние скабрезности. Частенько он бывает до прямой очевидности несправедлив в своих суждениях. Но он реален. Читатели-арабы могли не соглашаться со многими шидйаковскими высказываниями, тем не менее всеми ощущалось, что Шидйак писатель действительно современный, что «Фарйак» есть роман-путешествие самого реального житейского интереса. И для всех на примере шидйаковского «Фарйака» воочию ясен был вывод, что консервативное стремление какого-либо арабского автора с неукоснительной строгостью держаться м е р т в о й псевдоклассической литературной ф о р м ы само по себе может нисколько не помешать этому автору создавать вполне живое, современное произведение, в противность стилизованным одинаково, но оторванным от жизни макамам Языджия.

Были сделаны шейху Насифу Языджию дружеские предупреждения со стороны тех е в р о п е й с к и х ориенталистов, которые и самого Языджия уважали, и к развитию новоарабской литературы относились очень благожелательно.

Представитель германской ориенталистики Х. Ф л е й ш е р высказал шейху, как помним[199], еще в начале задуманного им составления макамного сборника «Слияние двух морей» вполне отрицательное свое отношение к его предприятию. Корпеть в XIX в. над перефразировкой Харирия XI—XII вв.— значило, по убеждению Флейшера, лишь содействовать застою арабской литературы и тормозить ее возрождение в духе новых идей, неминуемых для общественного возрождения Востока. Языджий не послушался Флейшера, отчасти, быть может, и потому, что тот высказался против макам слишком категорически. Представитель французской арабистики Р е н о, достойный преемник покойного де Саси, попытался в своей рецензии (1857) на «Слияние двух морей» переубедить шейха Языджия иначе, обстоятельнее и, казалось бы, убедительнее[200]. Рено посоветовал автору макам, как и другим арабским писателям, пойти стопами новофранцузской литературы в ее отношении к классической греко-римской древности. Он процитировал на эту тему стихи поэта XVIII в. Андре Шенье (1762—1794), в которых автор пред-

---

[198] См. выше, стр. 239.
[199] См. выше, стр. 432—433.
[200] Reinaud, *De l'état de la littérature*, стр. 478—482.

лагает французам не перепевать древних писателей, а только брать из них образы и краски для воспроизведения своих собственных идей, по-пчелиному превращать классические цветы в свой собственный мед, словом —

Давайте составлять античные стихи на новые мысли!
Sur les pensers nouveaux faisons des vers antiques!

Рено находил вполне законным и вовсе непредосудительным, если у новых арабов для воспроизведения новых идей будут применяться даже самые неестественные формы старинной арабской литературы со всякими вычурными мудреностями, то, что Марциал называл в латинской литературе difficiles nugae. Дело не в форме, а в содержании. Насиф, говорил Рено, мог бы всецело сохранить изумительный язык и стиль Харирия, мог бы соблюсти рамку Харириевых макам, но реальную обстановку для этой рамки он, с пользою для читателя и с неменьшею пользою для проявления собственного таланта, мог бы создать совсем другую. Почему бы не написать, например, ряд макам из богатого приключениями времени крестоносцев в Сирии, поочередно перенося место действий героя то в Иерусалим, то в Хеврон, то к Тивериадскому морю, то в Дамаск, то в Антиохию? Или почему бы не представить в подобной же макамной форме и рамке главные открытия современной Европы вроде паровозов, пароходов, телеграфов и т. п.? Говоря это, Рено мог иметь в виду и недавний готовый пример, удачно написанные старинной стилистикою современные «Похождения Фарйака».

Советы, дававшиеся арабам европейской ориенталистикою, особенно статья Рено 1857 г., которая была написана на широко распространенном в Сирии французском языке, тотчас делались ведомы арабским литераторам и не могли не оставлять известного следа в их сознании, тем более что и текущая жизнь заставляла всех задуматься на ту же тему. Три года спустя после напечатания *Маджма‘ ал-бахрайн* послышался наконец и из арабских уст почти в исходе 1850-х годов осторожный голос, вежливо и как бы вскользь указывавший, что новоарабская литература нуждается не в макамах. Голос принадлежал младшему (на двадцать лет младшему) литературному товарищу шейха Язиджия, его приятелю Бутрусу Бустанию.

Когда-то в 1848 г., в начале деятельности Первого сирийского научного общества, Бутрус Бустаний сильно нашумел своим публичным рефератом о необходимости женского образования в Сирии. Во второй половине 1850-х годов Общество существовало лишь негласно ввиду отрицательного отношения бейрутских турецких властей (да и смерть Эли Смита 1857 г. тяжело на нем отразилась); однако в 1859 г. оно гласно выделило из себя комитет для чтения публичных лекций, под официальным председательствованием английского и американского консу-

лов[201], а фактически работниками были Бутрус Бустаний, Михаил Мдаввар и редактор только что основанной первой бейрутской газеты Халиль Хурий. Доклады должны были читаться и на европейских языках и по-арабски. По-английски первый доклад: «О совместности науки с религией» был прочитан К. фан Дейком (хотя он прекрасно мог бы читать и по-арабски); первым арабским докладом этого комитета была речь Бутруса ал-Бустания: «Литературное просвещение у арабов» — *Хитаб фи адаб ал-ʻараб,* и она немедленно была напечатана (Бейрут, 1859; 40 стр.)[202].

Сказавши несколько слов о культурном состоянии арабов до ислама, Бутрус Бустаний посвятил существенное внимание очерку развития научных знаний у арабов исламского периода и всемирно-славному культурному их блеску при халифах Аббасидах. Коснулся и языка этой классической литературы и при этом высказал мысль, что употребление классического языка в качестве органа также новой арабской литературы должно сопровождаться некоторыми существенными переработками его.

Многие слова, собранные в классических словарях, говорил Бустаний, теперь являются совершенно устаревшими; они забыты и уже непонятны: «для нынешних арабов они не приносят никакой пользы, а только отягощают их дух и создают тяжеловесный восточный стиль. На них надо смотреть или как на чужие слова и совсем избегать их, заменяя обычными удобопонятными, или же надо их приспособить к выражению тех новых идей и предметов, которые прежним арабам были еще неизвестны»[203].

Следует, говорил Бустаний, считаться и с тем, что синонимическое богатство классического арабского языка частенько бывает совсем односторонним: словари воедино собрали, по-видимому, материалы из совсем разных племенных говоров и наречий старой Аравии, и классический словарь бесполезно разбух. Пятьсот названий для «льва» — не слишком ли это много? Считать ли подобные случаи за богатство для языка? Едва ли. Для языка важно не количество равнозначащих синонимов, а количество слов, означающих разные понятия. «Язык, который обладает множеством слов для выражения одного понятия, а для многих понятий не имеет даже одного-единственного слова, такой язык надо в сущности называть не богатым, а бедным».

Да и какого непригодного теперь рода бывает старинное словесное изобилие! Говорят, что терминов и оттенков, относящихся к верблюду и верблюдице, классический арабский язык знает столько, сколько есть волосков на теле животного. Но что пользы нам от такого словообилия теперь, когда мы — горожане? Мы вообще уж не ездим на верблюдах пустыни, а стремим-

---

[201] Английским консулом в Бейруте был тогда Мур (Moore), а американским — Джонсон.

[202] Флейшер тотчас пересказал содержание речи Бустания в BVSGW, PhHC под заглавием *Über die Culturbestrebungen in Beirut.* Статья перепечатана: Fleischer, *Kleinere Schriften,* Bd III, стр. 128—151. У него заглавие *Хитаб* заменено словом *Хутба.*

[203] Т. е. надо придать забытым, устарелым словам несколько иной, видоизмененный смысл.— В России до Карамзина церковнославянское слово «влияние», русскому языку чуждое, известно было в значении «вливание». Карамзин придал этому архаическому слову «влияние» смысл французского психологического термина «influence», немецкого «Einfluss», т. е. «воздействие»,— и русский язык приобрел таким образом новое, нужное для него слово.

ся пользоваться экипажами, паровозами, пароходами, и пр. Знать точные термины для тонкого различения разных оттенков верблюжьего рева или разных видов верблюжьих запотелостей нам теперь и не нужно и не интересно. Нам гораздо интереснее различать оттенки машинного стука пароходных колес или разные запахи каменного угля.

Если уж и в вышеприведенных словах Бутруса Бустания насчет ненужности обстоятельного знакомства со всем разбухшим классическим словарем шейх Насиф ал-Язиджий и другие лексические пуристы могли почувствовать вызов лично себе, то в дальнейшей части Бустаниева реферата 1859 г. они были задеты гораздо яснее. Бустаний вооружился не только против излишней словарной педантичности, но затронул и классическую формальную грамматику, синтаксис, фразеологию.

Эти отделы литературного языка, установленные старинными книжками часто с большой обобщительной искусственностью, тоже нуждаются, говорил Б. Бустаний, в пересмотре и улучшении. Классический язык педантов до невероятия труден для усвоения. Чтобы изучить классический арабский язык пуристически, на это приходится убить целую свою жизнь. Но ведь литературный язык не должен быть самоцелью для человека, он есть только средство к усвоению полезных знаний, дверь к реальным научным знаниям. Справедливо ли заставлять, чтобы человек, жаждущий просветиться и набраться нужных ему сведений, принужден был стоять целую свою жизнь только в преддверии знания и вникал бы только в красоты и разрисовку дверей, зная доточно, что за дверями скрываются старинные и новейшие сокровища науки?

Конечно, если среди нас существуют материально обеспеченные люди, которым нравится изучать всякие древности, то мы не станем стеснять их свободы в этом отношении: пусть себе они будут стражами и рачителями праарабщины, пусть они в продолжение всей своей жизни услаждают себя идиллическим словарем бедуинов, харириевской рифмованной прозой и мелочно-кропотливыми изысканиями «Словаря-океана» Фирузабадия (тут кивок в сторону шейха Язиджия несомненен)! Но для обыкновенного араба, человека практической действительности, словарный запас и грамматика литературно-научного арабского языка должны быть сокращены и упрощены настолько, чтобы литературный арабский язык мог быть усвоен природным арабом в течение одного года. За один год можно ведь с легкостью усвоить совершенно чужой язык — следовательно, для литературного изучения родного языка, впитываемого с молоком матери, больший срок и не требуется.

Если ж преподаваемые нам словарно-грамматические нормы литературной речи будут вместо упрощения отяготительно осложняться, то обычным явлением нашей жизни станет то, которое мы и теперь в Сирии можем уже наблюдать: устарелого литературного языка, загроможденного трудностями, араб не успевает выучить, а зато почерпает нужные ему знания из чтения книг на каком-нибудь более легком европейском языке — французском, английском. И кроме того, если устарелый литературный арабский язык не приблизится к разговорному, дело кончится тем, что он превратится для современного араба в совсем мертвый,— станет тем, чем стала латынь для романских народов, древнеармянский язык (грабар) для нынешних армян, древнеэллинский язык для нынешних греков.

Вот какое воззрение на литературный язык громко высказал Бустаний. Поскольку нашей главной целью было отметить в публичной речи Бустания 1859 г. открыто заявленную реакцию против фокуснически-искусственного «макамного» стиля старого

шейха Насифа Язиджия, постольку мы здесь могли б уж и прекратить пересказ этой речи. Однако ввиду общего ее интереса несколько остановимся и на окончании ее.

Те средневековые времена, когда арабская цивилизация стояла выше европейской, бесповоротно прошли, говорит Б. Бустаний. Теперь арабский и в научных воззрениях и в технике отстал. Миссионерские школы вносят просвещение, но сколько еще остается у нас невежества!

Бустаний рисует ряд выразительных картинок на эту тему, а заканчивает их горьким обращением к землякам: «Не волнуйся, арабская кровь, и не гневись на правду, которую тебе высказывает твой же единокровный земляк! Не упрекать и не порицать я тебя хочу, мой народ, а желаю пробудить тебя из твоего оцепенения и поощрить к передовой науке, для которой ты имеешь способности слишком достаточные. Наше будущее будет лучше настоящего. Типографии, библиотеки, школы — вот в чем залог и предвестие лучшего арабского будущего, а они у нас множатся и совершенствуются. Недалек, пожалуй, и тот час, когда многие часовни святых и монастыри превратятся в школы: ведь сильнее и сильнее ощущается всеми, какую великую жизненную силу представляет знание, и всё понимает лучше и лучше, что только в знании — жизнь».

Бустаний, чуждый религиозных предрассудков, при этом цитирует и слова мусульманского имама Алия: «Совершенство — удел только людей знания... Невежда — тот же мертвец, а подлинно жив только человек знающий».

В заключении этой своей памятной речи 1859 г. Бутрус Бустаний, как полагается турецкому подданному, произносит похвалу гуманным и просветительным стремлениям царствующего султана Абдул-Маджида, который не так еще давно издал высочайший указ, обещающий всем подданным безопасность личности, спокойствие, счастье, благосостояние и полную свободу основывать учебные заведения. Намекая на османский державный стяг, Бустаний кончает: «Нашу страну просвещает полумесяц,— превратится он и в полную луну просвещения!»

VIII

Эта лекция солидного, уже сорокалетнего Б. Бустания об исторических судьбах и современных задачах арабской литературы, прочитанная перед многочисленной бейрутской аудиторией 15 февраля 1859 г. в протестантской церкви американской миссии, оказалась, конечно, незаурядным общественным явлением. Знаменателен был громко провозглашенный здесь призыв к отходу от чрезмерного псевдоклассицизма, от языкового фетишизма в связи с соображениями о том, что язык ведь должен быть для человека только слугою и помощником, а не господином и повелителем.

Чересчур радикально понимать призыв сорокалетнего Бустания к реформированию и упрощению литературной арабской речи, впрочем, не приходилось. Вся дальнейшая деятельность Бутруса ал-Бустания (который после смерти ригориста псевдоклас-

сика Насифа ал-Язиджия занял центральное место в арабской литературе Сирии) выразительно свидетельствует, что он, в своем стремлении приблизить письменный язык ко всеобщему пониманию, вовсе не имел в виду слишком вульгаризовать литературную речь. Да и самый его реферат 1859 г. представляет собою не простонародную речь Сирии. Этот реферат — образец грамматически правильного и очень недурного классического языка с устранением только неудобопонятной антикварщины, ненужного старословарного балласта, язиджиевских ультрафилологических тонкостей, бедуинской изысканности в духе идиллического «Брюха дикого осла», замысловатых лингвистических ухищрений и всяких неестественных вычурностей, какими только что успел себя прославить на весь арабский мир старый шейх Насиф Язиджий, блеснувший мудреным макамным сборником «Слияние двух морей». И бейрутская публика 1859 г., слушая архивразумительную и в то же время грамматически безупречную лекцию Бутруса, на этом наглядном примере понимала, что именно такую речь он и считал бы за нормальную, и что идеал Бустания — не есть вульгарное опрощение литературного языка в чисто простонародном духе, а только тактичное и осторожное его у п р о щ е н и е, которое позволяло бы арабскому литературному языку не отпугивать читателя и писателя своими трудностями и позволяло бы этому языку служить вполне удобным и легким органом современного мышления, тем самым отнимая у современных арабов повод предпочитать в научном пользовании какой-нибудь европейский язык.

Новые ноты, которые прозвучали в лекции Бутруса Бустания 1859 г., не являлись, в сущности, п о л н о ю неожиданностью для бейрутской аудитории. И без его лекции исподволь уже ощущалась назревшая практическая потребность положить известные пределы слишком невыносимому ригоризму, в деле возрождения — ренессанса староклассического арабского языка и староарабской античности в литературе. Бустаний громко потребовал только узаконения того робкого процесса, который для литературного арабского языка 1850-х годов и без того уж стихийно и незаметно начинался, невзирая на тиранию пуристических руководств всеми уважаемого авторитетного шейха Насифа Язиджия.

Сверх прочих, отчасти нами отмечавшихся, причин содействовало тяге к невольному упрощению литературной речи возникновение и развитие тогда двух новых отраслей арабской литературы — д р а м а т у р г и и и ж у р н а л и с т и к и. Ведь это не в интересах драматического автора, например писателя смешных комедий, влагать в уста актерам на сцене ту забористо-«красноречивую» псевдоклассическую тарабарщину, какую слушатель способен понимать только при помощи подстрочных комментариев; наоборот, актер должен говорить такою речью, которая, не нарушая правил старой грамматики, звучала бы со

сцены все же удобопонятно для уха среднеобразованного слушателя, т. е. оказывалась бы как-никак несколько упрощенной по стилю и словарному употреблению. Если, таким образом, неизбежное тяготение драматургии в сторону удобопонятности литературного языка служило более или менее сильным фактором в этом направлении, то уж совсем сильным толчком к упрощению печатного языка оказалось создание повседневной газетной журналистики в Бейруте с 1858 г. Для будничных и быстротекущих интересов газетной печати, разумеется, приходились не ко двору не только замысловатый макамный стиль Язиджия, но и вообще его чересчур «красноречивые» изысканности и его кропотливый филологический педантизм.

Этим двум новосоздавшимся (потом блистательно расцветшим) отраслям новоарабской письменности мы должны посвятить более близкое внимание.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Арабский театр в Бейруте конца 1840-х и в 1850-х годах. Первая бейрутская газета, 1858 г.

I

Первые печатные сведения путешественников 1830—1840-х годов о существовании театральных представлений в Сирии и Палестине

В то самое время, весною 1849 г., когда архимандрит Порфирий Успенский, российский «соглядатай Востока», по-бурсацки издевался над основанным протестантами Научным обществом в Бейруте, где начал выступать молодой многообещающий литератор Бутрус ал-Бустаний с ненавистными для православного архимандрита рефератами «о необходимости образования и свободы» для арабских женщин,— он также принужден был с ядовитым сокрушением сердца отметить в Бейруте (мы это уж читали) [1] еще одно «безумное» и непонятное для него своего рода новшество — увлечение драматургическим творчеством в духе французской комедии. «Сообщаю вам вкратце некоторые новости наши. Бейрут сходит с ума и в припадках безумия переводит французские водевили на арабский язык и потешается глупеньким лицедейством»,— так писал Порфирий к своему вельможному другу в Россию 5-го апреля 1849 г.[2].

Это значило: в Бейруте Марун Наккаш (1817—1855) переделывает по-арабски классические французские комедии знаменитого «лицедея» Мольера и с успехом ставит их на любительской бейрутской сцене.

Полным новшеством для сирийских арабов-христиан сценические представления не были, каковое обстоятельство, разумеется, знал прекрасно сам архимандрит. Но он из своего Иерусалима знал «лицедейские» представления только школьные, главным образом в форме драматических священных мистерий, которые, правда, не лишены бывали и «междувброшенных за-

[1] См. стр. 193 в главе о начатках театра в Египте (там это дело началось только в 1870-х годах).

[2] Письмо к кн. А. С. Стурдзе: *Материалы*, т. II, стр. 269—270.

бавных игралищ»[3]. В Вифлееме, где Порфирий проживал подолгу, он не мог не знать тех школьных «лицедейств» католических миссионеров, о которых мы имеем сообщения у французских путешественников-пилигримов близкого к нему времени. В 1834 г. побывал в Вифлееме маршал Мармон (низложенный герцог Рагузский). «Жители Вифлеема почти все христиане, — записал этот француз в дневнике. — Я приехал там к французскому монастырю[4]. Монахи приняли меня с заботливостью, какую оказывают всем западным христианам в монастырях Востока. Праздник Рождества, собственно, принадлежащий Вифлеему, празднуется там с необыкновенною пышностью. Сохранился даже обычай представлять мистерии, как то было в средние века. Дети представляют разные лица священной истории и одеваются, как те, которых имя принимают они»[5]. Выражение маршала «сохранился обычай представлять мистерии» ясно указывает, что для Вифлеема это было не новшество, а наследие миссионерской школьной пропаганды еще предыдущих веков, во Франции давно успевшее исчезнуть. Лет пятнадцать спустя (начало 1851 г.) аббат-археолог Мишон, с которым архимандрит Порфирий мог и лично встречаться в Иерусалиме, пересказал в описании своего «Религиозного путешествия» отрывок пасхальной мистерии (осмеяние сатаны), успевший проникнуть даже в мусульманскую народную среду[6].

II

Ознакомление еще в XVII—XVIII вв. сиро-палестинских арабов с «театральным действом» (мистериями и интерлюдиями) через представления в миссионерских школах. Наши сведения о иезуитской драматургии в Абиссинии и в польскоподданной Украине XVII в. дают материал для суждения об аналогичном школьно-миссионерском театральном репертуаре Сирии XVII—XVIII вв.

---

[3] Таким неуклюжим термином переводился в московском бурсацком обиходе XVII—XVIII вв. латинский термин «интермедия», или «интерлюдия».

[4] Французский монастырь в Вифлееме (с 15—20 человеками братии) был не французский, а испанский; а часть братии, присылаемая из папского Рима, принадлежала к народности итальянской (Базили, *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 259). Водворение здесь францисканцев относится к 1670-м годам.

[5] Мармон, *Путешествие,* т. III, стр. 48—49, 51—52. Маршал не прибавил, что все роли исключительно бывали мужские: мальчикам переодеваться в женские костюмы считается и теперь в сирийских школах иезуитов за крайне непристойное дело, и все персонажи текста школьной драмы — исключительно мужские.

[6] <Michon, *Voyage,* t. 2,> стр. 361—364. В своем месте, ниже мы изложим запись Мишона с подробностью.

С полною уверенностью можно думать, что введена была католическая школьная драма в Сирии с Палестиной во второй половине XVII и начале XVIII в. вместе с успешным развитием здесь *католической пропаганды* и устройством школ,— рьянее всего, конечно, через патеров-иезуитов. Первые иезуиты появились на Ливане, правда, еще в 1578 г.[7], но прочное развитие иезуитского школьного дела на Ливане — это уж явление XVII и XVIII вв. Обитель иезуитов в Айн-туре построена в середине XVII в.; в 1688—1690 гг. мы читаем об очень недурно подобранной здесь библиотеке[8],— значит, обучение туземцев уж было налажено с солидностью. Театральные школьные представления всегда считались у миссионеров одним из импозантных орудий привлечения иноверцев к католицизму, и странно было бы патерам на Ливане и вообще в Сирии замедлить с применением среди арабов этого испытанного средства, которое вообще являлось неразлучным с системой их школьного преподавания.

О характере театрального дела патеров в Сирии мы для XVII—XVIII вв. вполне точных сведений не имеем, но отчасти можем судить о нем по тем данным, которые у нас есть про театральную деятельность иезуитов в монофизитской африканской Эфиопии и в православной Украине XVII в.

В Эфиопии, иначе *Абиссинии*, иезуиты ввели театральные представления при негусе Сусенйосе (1607—1632), которого они убедили вступить в церковную унию с папским Римом[9]. Первые их сценические опыты были, по всем видимостям, мистерии пассии (о страстях Христовых и о сошествии в ад), но — в виде своеобразных комедий, или (как говорит Брюс) это были, лучше сказать, благочестивые фарсы. В таких пьесах всегда играет шутовскую роль черт. Он оказывается смешным фигляром, проделывает всякие штуки-фокусы и ведет себя на сцене слишком несходно с почтенною благопристойностью прочих действующих лиц, которые входят в состав драмы. Все это, напоминает Брюс, обычно практиковалось во многих странах Европы, пока существовал иезуитский орден[10],— и в Абиссинии XVII в. иезуитам ка-

---

[7] См. исследование иезуитского профессора о. <Ваккари *Una Bibbia araba*,> особенно стр. 82—86.

[8] <De la Roque, *Voyage de Syrie*, t. I,> стр. 29, 210, 211, 223—227. Де ля Рок, поживши у айнтурских иезуитов долго, составил им и каталог их библиотеки, так что его похвала хорошему подбору книг основана на личном обследовании.

[9] Ludolf, *Historia Aethiopica*, кн. III, гл. 2; I. H. Michaelis, *Sonderbarer Lebenslauf Herrn Peter Heylings und dessen Reisen nach Ethiopien*, гл. 22; Bruce, *Voyage en Nubie*, t. IV, стр. 207—208. Я придерживаюсь изложения Брюса, дающего очень дельные параллели.

[10] Я сам, прибавляет Брюс в выноске (t. IV, стр. 208), часто наблюдал эти благочестивые фарсы в Мадриде. (Иезуитский орден перестал на некоторое время существовать в последней четверти XVIII столетия, как раз тогда, когда Брюс свое сочинение уже обрабатывал.)

залось тоже необходимым показать такой же театр, вывести на сцену загримированных ряженых особ, совсем черных, с вилообразными ногами, как полагается силам ада. Но в первый раз, когда эти костюмированные, ряженые адовы силы показались на иезуитской театральной сцене в Абиссинии XVII в., они до того поразили, до того напугали непривычных абиссинских зрителей, что зрители, вся приглашенная на спектакль публика, в ужасе бросились бежать с представления и кричали: «Ай-ай-ай, эти франки [иезуиты] привезли с собою чертей в нашу страну». Конечно, такой переполох был вызван только первым, сюрпризным представлением. О языке пьесы не даны нам точные указания, но, зная обычный тип иезуитской драмы, мы можем быть уверены, что основа мистерий, о рождестве ли Христовом, о воскресении ли Христа и нисшествии его в ад, писана была на священном языке Абиссинии геэзе, а разговоры пастухов, комические крики диаволов и т. п. составлены были на простонародном языке амхарском. В интерлюдиях же Абиссиния XVII в. слышала на иезуитской сцене несомненно сплошь речь живую амхарскую, к которой миссионеры чувствовали и в других литературных случаях явную симпатию как к удобному орудию своей пропаганды.

С низложением Сусенйоса (1632) и беспощадным изгнанием иезуитов-миссионеров из Абиссинии драматические представления в стране бесследно прекратились, и до нас не дошел ни один текст того репертуара, который пустили было иезуиты в ход в Абиссинии XVII в. Воспоминание об абиссинском репертуаре XVII в. кое-кто из изгоняемых миссионеров мог принести непосредственно тогда же в Сирию.

Нам известно, что среди иезуитских миссионеров Эфиопии находились и арабы-марониты, с Ливана[11]. После изгнания всех иезуитских миссионеров из Абиссинии (Эфиопии) эти марониты, поскольку не были истреблены озлобленными абиссинцами, вернулись, очевидно, к себе, на свою ливанскую родину и могли, в числе прочего, создать там благоприятную почву для ближайшего появления таких же представлений на Ливане, в горах или в его прибрежных городах.

На Украине, польскоподданной, драма рождества Христова, драма страстей Христовых и прочие мистерии писались для представления в католических школах или на языке латинском, или на польском, а шутливые интерлюдии — на очень хорошем простонародном украинском языке, с точным соблюдением особенностей местного диалекта. До нас дошли две таких галицко-украинских интерлюдии от 1619 г., т. е. от той же первой четверти XVII в., когда иезуиты вводили свои школьные драмы в

[11] Между такими маронитскими миссионерами Эфиопии XVII в. очень небезызвестен Авраам Георгий, о котором см., например, у де ля Рока: <*Voyage de Syrie*>, t. II, стр. 120.

Абиссинии. Автор — ксендз-поляк, он же учитель, Якуб Гаваттович[12]. В обеих его интерлюдиях добродушно выведен хитрый плут с девизом: «...Тот пан — кто знает в мире, как хорошо смошенничать. Пойду еще, найду, кого бы обмануть!»

Кончается ж интерлюдия тем, что обманутые люди бегут вдогонку за ловким обманщиком, но тот скрывается, а сцена пустеет.

Путем аналогии сравнивая театральное дело в Абиссинии и на Украине XVII в., можно построить правдоподобные догадки и об арабских драматических представлениях католических миссионеров в Сирии XVII—XVIII вв.

Очевидно, и среди сирийских арабов серьезная школьная пьеса-мистерия писалась патерами на классическом арабском языке, а в интерлюдиях применялась живая народная речь арабов Сирии. Да и репертуар должен был более или менее подходить к абиссинскому и украинскому (украинский, кстати сказать, нам точнее известен и дает больше материала для сопоставлений).

Конечно, на первом плане стояли и в Сирии XVII—XVIII вв. чисто священные мистерии, о рождении ли Христовом в яслях с поклонением наивных вифлеемских пастухов, пережитки чего наблюдал маршал Мармон в сохранности — даже в 1834 г., о воскресении ли Христа и комичном испуге хвостатых чертей — шутов, как это описано в истории Абиссинии XVII в. Судя по не совсем скудным украинским данным[13], в пассиях и в воскресенских пьесах должны были выступать не только испуганные дьяволы, но и полная смехотворного беспомощного отчаяния «смерть-шлюха» и до смешного радующиеся святые праотцы Ветхого завета, которые до того времени сидели взаперти в аду; Адам, Авраам и прочие патриархи, весело толпясь и толкая друг друга, бросаются прочь на волю из отомкнутого ада, а «святой Иафет — палит в мушкет». Тут серьезная драма в Абиссинии ли, на Украине ли граничила с фарсом, и нечто подобное должно было через школьников миссионерских школ сценически разыгрываться и в Сирии XVII—XVIII вв. Явный отрывок шутливой части пасхальной драмы, а именно «осмеяние сатаны», которое в силу своей особой комичности попало со школьной сцены патеров в народный арабский фольклор и проникло даже в мусульманскую среду, мы имеем в вышеотмечавшейся этнографической записи путешественника-археолога

[12] Текст обеих интерлюдий Гаваттовича, по изданию 1619 г. латинскими буквами, переиздан мною в книге: <Шахматов — Кримський,> *Нариси з історії*, стр. 173—179, петитом.

[13] Дошедшие до нас тексты школьных мистерий дополнительно могут отчасти иллюстрироваться и текстом переносного рождественского театра — «вертепа» бродячих школяров-бурсаков и юмористическими «великодными орациями» о победе воскресшего Христа над чертом, с которыми бурсаки ходили по домам обывателей в первый день пасхи.

Мишона (1850—1851)[14]. По сжато пересказанному у Мишона обрывку мы можем составить себе представление, в какой приблизительно форме осмеивался сатана на миссионерской школьной сцене Сирии или Палестины XVII—XVIII вв.[15].

5 февраля 1851 г., по дороге из Иерусалима к Иордану, ученые путники-французы, академик де Соси и аббат-археолог Мишон, сопровождаемые для охраны отрядом палестинских конных арабов из-под Иерусалима, устроили вечерний привал. Среди арабов их охраны было два шейха, которые своим гордым видом и влиянием на прочих напоминали аббату Мишону здешних же ветхозаветных библейских царьков, имевших вражду с праотцем Авраамом; в общем, однако, Мишон, утонченный парижанин, считал и этих «царственных» вождей, полных непосредственной примитивности, и всю их более простую арабскую толпу чуть ли не за прямых дикарей. На привале арабы, поужинавши и усевшись у костра, устроили для себя драматическое развлечение. Зрители — у костра, актеры — чуть-чуть поодаль без сценических приспособлений, просто на голой земле. Всех актеров — четырнадцать, но действующих лиц среди них — только два: дьявол и его старый-престарый, и к тому же горба-

---

[14] Почва для перехода благочестивого христианского пасхального фарса даже в мусульманскую среду была несколько подготовлена, пожалуй, тем, что на Востоке уже существовал переносный кукольный театр «китайских теней» шутника-плута Каракоза (осм<анский> выговор — Карагёз — «Черноглазый») — типа, который напоминал собою итальянско-французского Полишинеля, (<pulcinella, polichinelle> — «пищащий по-цыплячьи»), русского Петрушку и др. Правда, тот бродячий комедиант, который, расположившись где-нибудь на площади, показывает на экране проделки Каракоза, руководит не живыми людьми, а игрушечными, силуэтно вырезанными небольшими куклами; все же Каракоз издавна приучал уличную публику к драматической форме развлечения. Об истории такого теневого театра и на Востоке и на Западе собраны полезные сжатые сведения в книге востоковеда Георга Якоба <G. Jacob, *Geschichte des Schattentheaters*> (Ганновер, 1925; 284 стр.). В конце дана очень богатая библиография, которую можно дополнить статьей *Karagöz* Х. Риттера во II томе EI (стр. 783—786) и новыми фактическими данными статьи Ю. Марра *О народном театре в Персии*. В каракозовском репертуаре нет, впрочем, сюжета, сколько-нибудь близкого к осмеянию сатаны в пасхальной драме. Можно вспомнить, разве, одно чуть-чуть подходящее место из пролога к средневековой пьеске XIII в., которую около 1267 г. составил египетский врач ИбнДанияль для исполнения на кукольном «теневом представлении», однако не для простонародья. Пролог, упомянувши о невыносимо жестоких мерах тогдашнего султана Бейбарса против пьяниц и о разрушении кабаков, иронически говорит: «Ну, значит, теперь диавол-искуситель умер. Давайте сложим элегию на его кончину: Умер наш шейх Иблис, и опустело его уютное жилище» и т. д. (Эту пьеску Ибн Данияля XIII в. издал Г. Якоб в Берлине, 1912 <*Stücke*>; кратко он же ее пересказал в своей *Geschichte des Schattentheaters*, стр. 63—64.) Едва ли, однако, в XIX в. кто-нибудь, да еще в Палестине, мог знать это место из забытой старой пьесы, сохранившейся на свете только в трех редких, мало кому доступных рукописях. Впрочем, оно, сознаемся, мало подходит для сопоставления с нижеследующею записью Мишона.

[15] <Michon, *Voyage*>, t. 2, стр. 361—364. Мы не буквально переводим Мишона, а даем только изложение, своими словами, трех страниц его путешествия.

тый, отец, так сказать, прадьявол. Остальные двенадцать людей — это хор или, лучше сказать, два полухора; они расположились полукругом, шесть певцов с одной стороны импровизованной сцены, шесть — с другой стороны. Представление началось чередующимся хоровым пением, антифонным: сперва пропоет песенное двустишие одна половина хора, шесть человек,— тогда ее сменяет на другой стороне другая половина, другие шесть человек, причем эта другая половина просто повторяет то самое двустишие, которое было только что пропето первою группою. Мелодия — очень простая, незатейливая речитативная; каждое двустишие отчасти напоминало собою Мишону латинский пентаметр, <...> числом выражался у поющих мерным хлопаньем в ладоши. Во время этого антифонного пения дьявол с престарелым отцом находились уже на сцене, в середине между двумя полухорами. У дьявола в руках палочки, и он, с непристойными движениями расхаживая по сцене, размахивает палочкою в такт пению. Что именно пропел хор, этого аббат Мишон, к сожалению, не сообщил,— быть может, спели что-нибудь вроде колядки или пасхальной вирши [16].

Потом начинается драматическая игра дьявола и прадьявола. Оба они посильно костюмированы. Пары рогов у черта нет: их заменяет очень высокий остроконечный колпак; а главная его костюмировка — огромная прицепленная белая борода из овечьей шкуры. Горбатый отец его, старый черт, имеет на голове длинные отвислые ослиные уши. Дьявол и прадьявол проводят перед зрителем несколько диалогических сценок, к великой утехе присутствующих, но Мишон передает содержание только одной, уже заключительной сцены. Дьявол и горбатый старый дьявол заводят ссору, ссора переходит в ожесточенную драку, и дьявол-сын убивает дьявола-отца наповал. Тогда ему делается жаль. Он накрывает труп старого черта-горбуна своим плащом и начинает с воплем оплакивать его, рыдает вовсю, обрывает в знак отчаяния свою нацепленную бороду, посыпает прахом свою голову, ноги, руки и, простершись ниц возле головы убитого им старого дьявола, начинает под неистовый хохот зрителей возносить нараспев положенные молитвы господу-богу, дабы он усопшего упокоил во царствии своем. Заупокойная молитва кончена,— надо покойника похоронить, надо за похороны, как водится, заплатить. Оказывается, у черта нет ни денежки. Тогда он снимает колпак, идет со сцены к почтенной пуб-

[16] А может быть, спели популярную простонародную песню на постороннюю тему. И теперь при школьных представлениях случается, что в качестве увертюры, или интродукции к спектаклю, споют хором (а то и соло) какую-нибудь ходовую, модную песню, не имеющую ровно никакого отношения к сюжету той пьесы, которая сейчас же будет разыграна.— В русских драматических театрах совсем еще недавно (в конце XIX в.) практиковался обычай, чтобы перед каждым драматическим актом оркестр для развлечения публики играл какие-нибудь музыкальные номера (даже, например, модные венские вальсы), пока наконец поднимется занавес.

лике и просит подать на погребение. Каждый зритель ему что-нибудь бросает в колпак. Дьявол возвращается на сцену, пересчитывает свой сбор,— оказывается мало, ни один мулла за эту сумму не совершит погребения,— народ ведь жадный. Дьявол с плачем идет к публике еще раз, еще раз собирает доброхотные даяния, возвращается на сцену, пересчитывает деньги. Ну, теперь их немало..., однако зачем их тратить на похороны, не лучше ли оставить себе. Ну, а с мертвецом как быть...— И тут черту приходит в голову блестящая мысль, которая[17] в пасхальной драме о воскресении Христа, о победе его над смертью и об изведении им из ада как живых всех давно скончавшихся святых праотцев была вполне уместна: нельзя ли, чтобы не тратить денег на похороны, взять да и воскресить убитого старого дьявола. Но, конечно, черт воскрешать старого сатану не станет так деликатно, как это делал кроткий агнец божий Христос, снисшедший в «преисподняя земли и разрешивший вереи вечныя». Чертовское воскресительное средство попроще и погрубее. Он со сцены идет к костру, берет оттуда горящую головню, несет к бездыханному трупу горбатого старого сатаны и прикладывает пылающую головешку к голым его ногам. Старый горбатый черт-вислоух немедленно воскресает, ревет от боли во всю мочь, хватает подвернувшуюся палку и начинает лупить своего сына-воскресителя. Тот убегает, воскресший старый горбун-прадьявол мчится с палкою вслед за ним и не перестает наносить ему меткие удары. И на том кончается представление.

С христианской ли, с мусульманской ли точки зрения тут немало прямого кощунства, во всяком случае, немало вольности в обращении с тем, что должно бы быть священно. Но этот «вольный» прием иезуитским обиходом XVII в. был вполне освящен: он вносил собою известную пикантность в церковь и содействовал усилению интереса к церковным действам среди широкой публики. Знаменитый польский проповедник XVII в. иезуит Томаш Млодзяновский (1622—1686) в своей проповеди о вознесении воскресшего Христа на небо сообщает своим церковным слушателям, согласно Евангелию, что к собравшемуся народу явились два ангела и подтвердили факт вознесения Христа в лоно своего предвечного отца. А зачем явилось два ангела, а не один?— задает вопрос своей пастве иезуит Млодзяновский и сам отвечает: ангелам этим надо было беседовать не только с учениками Иисуса, но и с его ученицами; а ведь иметь разговор с женским полом даже ангелу (как кавалеру) подобает не наедине, а в паре, при свидетеле, при товарище[18]. Биограф Млодзяновского, профессор католического богословия

[17] Мишон этого не замечает.

[18] См. проповеди Т. Млодзяновского <[Mlodzianowski,] *Kazania i Homilyie*>, т. IV, стр. 27, по изданию 1681 г.

в киевском университете, потом в Петербурге, митрополит всех католиков России николаевских времен И. Головинский (1807—1855) не отрицает, что подобная фамильярность с богом и святыми доходит до пределов «ужасного неприличия», но ведь это «фамильярность добрых детей с благим отцом; это, так сказать, святая шаловливость, когда с богом говорят так же задушевно, как с лучшим приятелем и отцом». Поклонник иезуитов, талантливый защитник средневекового папства, «разумный оправдатель» даже инквизиции и сожжения еретиков, митрополит И. Головинский XIX в. дает возможность нам, новым читателям, легче проникнуть в ту психику, которая дозволяла католическим патерам XVII в. допускать в пасхальной драме такие кощунственные шуточки, какие отразились, близко ли, далеко ли, в пересказанном у аббата Мишона драматическом обрывке.

Похороны сатаны и его воскрешение — это, разумеется, могло быть не больше, как одним из случайных комических эпизодов, попутно вставленных в общий серьезный фон пасхальной драмы; главное содержание пассии (драмы страстей господних), кончающейся воскресением Христа, было у миссионеров XVII—XVIII вв., разумеется, далеким от комизма. Но мы знаем, например, про Украину XVII—XVIII вв., что иезуиты для привлечения масс давали на своих школьных сценах и совершенно самостоятельные, с мистериею совсем не связанные пьески исключительно веселого или сатирического характера, равно как отдельно давали трагические представления не евангельско-исторического содержания, а нравоучительного, «моралитетного» закроя, со светскими бытовыми чертами. Ставились такие два жанра патерами и в тогдашней Сирии. Кажется, что и на их существование в Сирии XVII—XVIII вв. ясный намек дается нам не только аналогиями из истории иезуитской драмы в других странах, но также, определеннее, неисчезающими репертуарными пережитками школьных арабских драм даже настоящего времени.

III

Арабский школьный «Плут-адвокат» и школьная нравоучительная трагедия «Мученик верности» как возможное наследие еще от XVIII в. От того же времени — приучение невыдержанной публики к театральной дисциплине

Полагаем, что одним из доныне не исчезнувших образцов миссионерской комедии в Сирии XVII—XVIII вв. могла бы быть любимая вплоть до наших времен XX в. в сирийских школах шутливая арабская пьеса о плутовских проделках одного

адвоката, восходящая к фарсу базошских клерков XV в.[19]. Эта неотъемлемая традиционная пьеса школьных спектаклей теперь называется «Хитрый адвокат»; в афишах это пишется литературно: *Ал-Мухами-л-мухтал,* а в живом обиходном разговоре заглавие ее простецкое: *Ль-абукато ль-хыйалжи.*

Действие происходит, конечно, не в Париже, а в каком-то сирийском городе — Халебе ли, Сайде ли, наконец в Бейруте ли, это все равно. Продувной «абукато» этой пьесы сперва ловким обманом выманивает у суконного фабриканта-купца несколько локтей дорогого сукна. Потом с Ливана приходит к этому адвокату один пастух-горец, укравший и съевший нескольких баранов из стада того же купца-суконщика, которого обманул адвокат; оказывается, суконщик подал уже на пастуха жалобу в суд, и пастух просит городского адвоката за известную плату обелить его перед судом. Адвокат соглашается и преспокойно идет с пастухом в судебное помещение, хотя знает, что там он лицом к лицу встретит обманутого им суконщика. Пастуху, для вящего комизма перед городской публикой, вложена пьесою в уста самая что ни на есть вульгарная речь ливанских крестьян: пастух с преувеличенною гортанною твердостью произносит задненебное *д,* он вместо городского *е* употребляет дифтонг *ай,* он выговаривает *ай* даже вместо долгого *а*; например, первая же его фраза на сцене — это крик: *ыл-абукайто, файн ыл-абукайто?..* «Адвокат, где адвокат?» Вместо сайдского, или бейрутского, или иного городского *фен ил-адвокато.* Но это так говорит пастух-горец только на квартире у адвоката; а на суде, по совету этого адвоката «хыйалжи», крестьянин на все судейские вопросы только и отвечает блеющим *бэээ.* И вот перед судьею разыгрывается забавная сцена: суконщик при виде жулика-адвоката, который дерзнул явиться даже в судилище, то и дело невольно отвлекается от начатой речи про пастуха-вора и про съеденных баранов и начинает перед судьею обличать тут же «абуката» в краже суконной материи. Судья нетерпеливо требует: «Но возвратимся к нашим баранам».— *Та ныржа лы-ганематна*[20]. А хитрый горец-жулик, заранее наученный «абукайтом», отвечает судье только *бэээээ.* Раздраженный судья выгоняет всех троих: и истца-суконщика и обвиненного-пастуха, и защитника. Так пастух-ливанец остается за баранов без судебного наказания; но когда спасший его «абукайто хыйалжи» по выходе из суда требует от него денег за удачно выигранный про-

[19] Новую театральную обработку базошский «Адвокат Пателен» получил во Франции в блестящую эпоху Людовика XIV, т. е. как раз тогда, когда в Сирии началась деятельная миссионерская пропаганда патеров.

[20] Это выражение «та ныржа лы-ганематна» — «возвратимся к нашим баранам» сделалось пословицей у городских арабов. В горах при аналогичных случаях употребляют другую пословицу: «та ныржа ла-асыд ын ıжас» — «возвратимся к поэме про грушу» (в основе ее лежит особый анекдот). Эту вторую пословицу приходилось нам, впрочем, слышать и от горожан.

цесс, мужичок-простачок хитро ему отвечает: *бэээ,* а когда «абукайто» хочет позвать жандармов, мужичок убегает. Адвокат пускается в безуспешную догонку за ним, и сцена пустеет. Все по тому же построению интерлюдий школьной драмы, какое мы видели в украинских интерлюдиях патеров XVII в.[21].

Другою школьною пьесою, введенною по-арабски миссионерами тоже, по-видимому, еще в XVII—XVIII вв., может с порядочною вероятностью считаться та псевдоклассическая трагедия, которую иезуитские школы, пусть и с очень значительными подновлениями в тексте, не перестают на своих училищных сценах разыгрывать и теперь[22]. Заглавие ее: *Шахид ал-вафа'* — «Мученик честности» (или «верности»).

Действие происходит в средневековой Англии, еще католической, с мудрыми самоотверженными монахами, в половине XI в. Из подлинной истории мы знаем, что в 1066 г. королем Англии был Гарольд II, что его сверг нормандский пришелец — герой Вильгельм Завоеватель и что в числе врагов короля Гарольда II был его брат Тостиг, который прежде управлял Нортумбриею, но население Нортумбрии его изгнало за жестокость. Гарольд не пожелал наказать мятежников, и мстительный Тостиг возненавидел его.

В иезуитской псевдоклассической драме «Мученик верности» (в ней есть пролог и три действия, развивающиеся в 24 часа) история переделана по-своему. Живет в Англии добрый князь Гарольд («эмир»,— очевидно, или граф, или барон, словом, крупный владетельный феодал), и у него есть злой брат Тустиг. Однажды в грозу Тустиг убивает владетельного брата и делается сам князем. Оказывается, однако, что удар, нанесенный Гарольду, был не смертелен. Верный его военачальник Муркар подымает тяжко раненного князя и отдает его на излечение благочестивому и сведущему монаху Донстану. У Гарольда остался сын, еще ребенок; военачальник Муркар берет малого княжича к себе и воспитывает со своим таким же малым сыном. Между тем, преступный Тустиг, захвативши власть, открыто

[21] Традиционная вековая привычка к пьесе «Хитрый адвокат» сделала то, что <ни> отцы-иезуиты, ни арабская публика не замечают кое-какого неприятного душка ее. В «Хитром адвокате» мы видим не только сатирическое бичевание нравов, но и некоторое снисходительное, благодушно потворственное отношение к ловким и умным мошенническим проделкам, «штара». На рубеже XX в., когда «Хитрого адвоката» ставили в православной бейрутской школе «Трех святителей» («ас-Ҫала̄ҫат ал-акма̄р»), один из попечителей ее, Гавриил Туейний, считавшийся за человека принципов (даже за масона), нашел нужным неуклюже вставить в пьесу добавочное, высоконравственное постороннее лицо, которое читает плуту-адвокату длинную наставительную рацею о подлинных благороднообщественных задачах адвокатской карьеры, «аль-абокатийя». Морализаторская вставка оказалась до невероятия скучной и, кажется, в дальнейшем не привилась к прежнему, старинному бойкому тексту.

[22] Я присутствовал на ее исполнении в особом театральном помещении иезуитского монастыря в Бейруте в 1890-х годах.

держит себя злодеем и, как Дмитрий Самозванец у Сумарокова XVIII в., демонстративно подчеркивает это перед зрителями. Сумароковский Дмитрий Самозванец говорит наперснику Пармену, что его «злодейская душа спокойна быть не может», и даже перед смертью обращается к себе с напутствием: «Ступай, душа, во ад и буди вечно пленна». В иезуитской драме Тустиг неестественно ревет, мечется по сцене и яростно рычит для всеобщего осведомления, что он — злодей [23]. Факт, что оставшийся после брата ребенок воспитывается у полководца Муркара, не дает покоя Тустиговой «злодейской душе», и он желает мальчика убить. Муркар напрасно старается злодея разубедить. Тустиг посылает убийц в дом Муркара умертвить княжича. Верный Муркар, чтобы спасти взятое им к себе на воспитание дитя Гарольда, прячет его в безопасное место, а убийцам показывает своего родного сына, и те, конечно, казнят ребенка. Потом законный князь, благодаря попечениям монаха, выздоравливает от казалось бы смертельных ран и возвращает себе престол.

Сравнительно с комическим «Хитрым адвокатом» драма «Мученик верности» облечена в арабскую форму совсем по иному приему. В «Хитром адвокате» все сплошь переработано на арабские нравы, на обстановку одного из торговых городов равнинной Сирии и гор соседнего Ливана, тогда как в «Мученике верности» отцы-иезуиты, давая текст арабский, пожелали сберечь отношения европейские; их католический интерес, пожалуй, даже прямо требовал подчеркнуть перед арабской публикой, что некогда и Англия была католической страной и только впоследствии обратилась в еретическую и откололась от вселенской благой руки наместника святого апостола Петра. А насчет основной идеи драмы, о высокорыцарственной верности своему долгу или слову, можно вспомнить, что такая тема является сама по себе родной темою для араба: она повторяет общеизвестные излюбленные рассказы классической арабской литературы и живого сирийского фольклора о замечательных староарабских образцах самоотверженной верности («вафа'»); и потому при чужих английских именах тема этой драмы, даже одно ее заглавие («вафа'») много говорит сердцу арабского слушателя-зрителя. Арабизацию допустили иезуитские авторы во втором акте «Мученика верности». Выведенный на сцене староанглийский бард должен был бы петь староанглийские баллады,— вместо баллад он поет любимые арабские песни, и публика слушает их с энтузиастическим восхищением. Припев одной песни («Ало 'ахди мокым акди» — «Мое обещание твердо

[23] На меня игра этого иезуитского школьника, обученного учителями-иезуитами играть именно так, производила самое неприятное впечатление своею неестественностью; но мои соседи-арабы восторгались его искусством и шептали: «Бишаххыс мних» — «Он хорошо представляет».

держится на моем верном завете») как раз подходит к главной тенденции драмы «Мученик верности» [24].

Так как в настоящее время тексты обычных школьных пьес вполне свободно видоизменяются училищным начальством в зависимости от личных вкусов или иных соображений, то едва ли можно сомневаться, что в XVIII в. комический «Хитрый адвокат» и трагический «Мученик верности» ставились в миссионерских школах Сирии, пожалуй, несколько по-иному, чем ставятся теперь, по прошествии приблизительно двух столетий. Это обстоятельство мы, конечно, должны вполне учитывать.

Не надо, кстати скажем, соблазняться тем образцовым порядком, который теперь царит в зрительном зале бейрутской миссионерской школы во время спектакля. Следует думать, что патеры XVII—XVIII вв., прививая среди арабов-сирийцев своею школьною драмою интерес к театру, должны были потратить немало долгих усилий на выработку культурной дисциплины в рядах приглашаемой публики. Задача была нелегка. Если мы теперь видим, что в Бейруте публика нынешних школьных спектаклей вполне вымуштрована, соблюдает в театральном школьном зале спокойствие и внимательно следит за ходом пьесы, то мы наблюдаем совсем другое явление в горной глуши, где зрители до сих пор не умеют относиться к представлению с культурным вниманием; для них школьная «комедия» все еще стоит не выше, чем балаганные шутки странствующего петрушки Каракоза. Помню, что на Ливане в моих первых впечатлениях от школьных спектаклей горная публика казалась мне, с непривычки, чуть не дикой. Спектакль шел днем, среди летней жары (так и в Бейруте заведено, считают, что переносить «комедию» на вечер, когда юнцам-актерам полагалось бы спать, дело — непедагогическое). Жители собрались не только из числа местных сельчан, но приехали и из соседних сел, не только мужчины, как у бейрутских иезуитов, но и женщины. Представление уже началось, а галдеж среди собравшейся публики не прекращался. Никакие звонки школьных распорядителей не помогли, потому что, кажется, и смысл звонков был для горносельской публики не ясен. Гораздо более действенным бывал грозный окрик директора школы: «Скут!» («Молчать!»). Одна из баб, толстая-претолстая, жена старшины из соседнего села Бекфайи, орала во время представления к другой: «А зонты ты оставила в повозке, или где?». Еще одна покрикивала: «Скажите, чтобы мне принесли воды: пить хочу!» Остальные зрители очень громко высказывали свои суждения об игре, а когда мальчик-актер произносил какое-нибудь моральное правило, одобрительно кричали: «Конечно!» Та толстуха, которая орала о зонтах, стала тре-

[24] Публика допускалась в зрительный зал исключительно мужская. По окончании спектакля все приглашенные подходили к ручке о. ректора и прикладывались к ней почтительным лобызанием. Я не без труда незаметно ускользнул от исполнения этого обряда.

бовать, чтобы к ней пересадили ее малого сына, и это было исполнено среди действия. Так как сынок был роста маленького и из-за сидящих впереди него взрослых он не хорошо видел сцену, то мать поставила его на стуле, и он со своей стороны загородил вид на сцену соответствующей части задних зрителей; никакие протесты не помогли. Вполне естественно думать, что отцы-иезуиты или иные «бадрийе» (патеры) в начале своей сирийской деятельности XVII—XVIII вв. всюду встречали как раз такое же развязное отношение арабов-зрителей, и нынешнее культурное поведение городской бейрутской публики на представлениях в школьном театре — это воспитательный успех, давшийся далеко не сразу.

IV

Новые театральные течения в Бейруте с 1848 г. Приезд итальянской оперы. Европеизировавшийся коммерсант Марун Наккаш (1817—1855) после путешествия в Александрию и Италию 1846—1848 гг. создает в Бейруте арабский театр мольеровского типа. «Скупой» (1848), «Харун ар-Рашид» (1850 г., по «1001 ночи»), «Мещанин во дворянстве» (1852) в новопостроенном здании наккашевского театра

Какая бы доза гипотетичности ни заключалась в наших ретроспективных соображениях (от XIX к XVIII и XVII вв.) касательно возможного характера и частных подробностей школьно-миссионерских спектаклей XVII—XVIII вв., все-таки остается очевидным тот факт, что в течение XVIII в. сирийские арабы успели приобрести если не вкус к театральным представлениям, то во всяком случае з н а к о м с т в о с европейским театром, пусть даже только в его школьно-миссионерской форме. Отмеченное архим. Порфирием в 1849 г. увлечение бейрутинцев «французскими водевилями» было, значит, давно подготовлено, исподволь, школьными театральными представлениями в том или другом городе или городке Сирии с Ливаном и Палестины.

Был и другой источник ознакомления с европейским театром. Во второй половине 1840-х годов в Бейрут, по-видимому, приезжала и т а л ь я н с к а я о п е р а. Для ее спектаклей был ведь даже нарочито выстроен особый деревянный театр в западной части города: археолог путешественник Ф. де Соси, осматривая Бейрут в декабре 1850 г., определенно отметил у Сайдских ворот деревянное здание театра [25].

Впрочем, итальянская опера на итальянском языке не при-

[25] De Saulcy, *Voyage*, t. I, стр. 12.

вилась в Бейруте[26]. Вместо того бейрутинцы по вышеприведенному выражению черноризца Порфирия, 1849 г., стали «в припадках безумия переводить на арабский язык французские водевили [комические пьесы с пением] и потешаться глупеньким лицедейством», т. е. мольеровской комедией.

Создатель в Сирии, в Бейруте, такого «глупенького лицедейства» в мольеровском духе Марун ан-Наккаш (1817—1855) показал себя не только писателем-драматургом, но и устроителем правильного театрального дела на арабском языке вместо тех нерегулярных «школярских» сценических представлений, которые были известны сирийским арабам до него в виде дополнения к школьным годичным «торжественным актам» (*ихтифалат*)[27].

Родился Марун ан-Наккаш (1817), как самое его имя показывает, в маронитской семье, которая тогда жила в Сайде (Сидоне). Детство его, однако, протекало в Бейруте, где отец его поселился по своим торговым делам. Наккаши были люди зажиточные. В Бейруте 1820-х и начала 1830-х годов еще не было миссионерских школ, но способный Марун Наккаш все равно усвоил несколько обиходных языков: турецкий, французский, итальянский. Когда в 1840-х годах ливанец Насиф Язиджий по-

---

[26] Не привилась не только в 1850 г., но и позднее. Вплоть до XX в. оперные итальянские труппы, с прибылью посещавшие Стамбул, Александрию, Каир (в Каире им давалась и казенная поддержка), избегали гастролей в Бейруте, в котором почему-то успеха не имели.

[27] Европейская ориенталистика без большого запоздания отметила драматурго-театральные заслуги Маруна Наккаша. Через два года после его ранней смерти ему посвятил вполне содержательную и очень осведомленную заметку парижский арабист <Рено, *De l'état de la littérature,*> стр. 458—460. В 1869 г. брат Маруна, Николай Наккаш, издавая в Бейруте под заглавием «Кедр Ливана» (*Арзат Лубнан*) сборник трех пьес Маруна, поместил в предисловии биографию покойного автора. Около 1880 г. дамаскинец Г. А. Муркос по-русски (*Новейшая литература арабов,* стр. 377в) сумел, хоть и путанно, отметить драматургические заслуги Маруна Наккаша. Потом как-то Наккаш призабылся в арабистических кругах. В 1902 г. специалист по истории арабской литературы К. Брокельман совсем не упомянул этого писателя в своем своде. Вскоре же после Брокельмана <Хюар> в своей <*Littérature arabe*> отвел Наккашу (стр. 412) две строки, в которых почти каждое слово содержит ошибку: «ainsi que Nicolas Naqqâch, né en 1817 à Saida, mort en 1855 à Tarsous auteur du drame Arzat Lubnân (le Cèdre du Liban)» (про Бейрут ни слова) — «такого, как Николай Наккаш, род. в 1817 г. в Сайде, ум. в 1855 г. в Тарсусе, автора драмы „Арзат Лубнан“ („Ливанский кедр“)». И все. На деле же Николай был не автор, а только издатель *Арзат Лубнан,* и притом никакой драмы «Кедр Ливана» не существует, а так только озаглавлен печатный сборник, которого Хюар, очевидно, и в руках не держал и в котором каждая драма имеет свое собственное заглавие. Наконец в 1909 г. о. Шейхо в «Ал-Машрике» (стр. 382, перепечатано в *ал-Адаб*) и в 1914 г. Дж. Зейдан в IV томе своей *Та'рих адаб* (стр. 153—154; ср. стр. 287) сообщили правильные сведения о Маруне Наккаше. Данные о. Шейхо и Зейдана вкратце повторены у И. Крачковского в *Neu-arabische Litteratur* (стр. 31; то же по-русски: *Новоарабская литература*, стр. 171 <изд. 2, стр. 76>); подробнее Зейдан пересказан в работе Barbour, *The arabic theatre in Egypt,* стр. 174, с дополнительным лаконическим сведением на стр. 176, прим.

селился в Бейруте и начал оказывать филологическо-литературную помощь прибывшим американским миссионерам, М. Наккаш сблизился с этим поборником арабского пуризма и сумел наставить себя (очень ли рьяно,— трудно сказать) в литературном арабском языке. В воззрениях на желательное содержание новой арабской литературы эти два приятеля, не ровесники по возрасту, навсегда остались антиподами. Насиф Язиджий тянулся в глубь арабской старины, Марун Наккаш интересовался новым Западом. Работа в торговой фирме своего отца оставляла Маруну достаточно досуга для ознакомления с европейской литературой; кроме того он смолоду обнаружил большой вкус к музыке.

В 1846 г. тридцатилетний Марун Наккаш направился по торговым делам в Египет, в страну, которая не переставала усердно реформироваться Мухаммедом Алием в европейском духе. В прибрежной международно-торговой Александрии уже существовал европейский театр, «очень хорошо удовлетворяющий вкусу и наклонностям европейского населения»[28]. В репертуаре этого «очень хорошего» александрийского театра не могли, конечно, отсутствовать комедии Мольера, с их вставочными вокально-музыкальными номерами, иногда целыми интермедиями,— и едва ли приходится сомневаться, что здесь-то, в Александрии, Наккаш впервые познакомился с Мольером на сцене. Из Египта Наккаш по делам проехал в Италию. Человек коммерции, он во время своего достаточно длительного пребывания в Италии имел возможность изучить и двойную итальянскую бухгалтерию (которую потом завел и в своих торговых книгах в Бейруте)[29]. Однако не только для изучения бухгалтерии, одинаково и для развития его литературного кругозора пребывание в Италии не прошло без пользы. Что он там видел? Возможно, что Наккаш видел на итальянской сцене славившиеся тогда патриотические драмы Манцони, Никколини и др., в которых имеется и такая техническая черта, как поющие хоры; навряд ли, однако, произвели значительное впечатление на Наккаша именно эти пьесы. Другие были для него интереснее. Никогда не сходили с репертуара итальянской сцены бессмертные бытовые комедии Гольдони XVIII в., «итальянского Мольера», и их-то Наккаш, наверное, слушал в Италии с особым вниманием; одна из лучших и наиболее ходовых комедий Гольдони «Скупой» — <*Le Avaro*> носит, кстати сказать, такое же заглавие, как и соответствующая комедия Мольера <*L'Avare*> и как будущее произведение Наккаша. Не исключена возможность, что и подлинного французского Мольера слышал Наккаш также

[28] Это слова, уже известные нам, маршала Мармона 1834 г. См. его *Путешествие* в русском переводе К. Полевого, т. III, стр. 179.

[29] От Маруна Наккаша усвоили такую итальянскую торговую отчетность и другие крупные купцы-сирийцы; по именно <...Reinaud, *De l'état de la littérature,*> стр. 458.

в Италии, не только в египетской Александрии; ведь патриотическая итальянская интеллигенция 1830-х — 1840-х годов, полная ненависти к тиранскому гнету австрийцев и папства, с симпатией и надеждой относились тогда к Франции с ее конституционной «июльской монархией», к стране, где находили безопасное прибежище итальянские эмигранты-революционеры (Мадзини и др.). Как бы то ни было, литературные вкусы Маруна ан-Наккаша во время его двухлетнего путешествия в Египте и Италии 1846—1848 гг. окончательно определились, и склонились они в сторону европейского театра, в частности остановились на драматургии Мольера.

По возвращении из странствования Марун Наккаш в родном Бейруте составил любительский драматический кружок из своих знакомых арабов, таких же зажиточных коммерсантов, как он, и обработал для них комедию *ал-Бахил* — «Скупой», на тему, близкую к мольеровской и отчасти гольдониевской. В 1848 г. она была с успехом разыграна на сцене, устроенной в его же доме, и на представление были приглашены европейские консулы (очевидно, и русский К. М. Базили) и вся бейрутская знать (а'йан) [30], которая, по цитированному у нас ядовитому выражению в письме архим. Порфирия, от этого «глупенького лицедейства» сошла с ума [31]. Мольеровский <*L'Avare*> оказался у Наккаша так сильно переделан на арабские нравы, что нельзя не согласиться с оценкой самих же арабов, знавших и французский оригинал: «эта весьма интересная комедия Наккаша представляет почти оригинальное сочинение» [32]. Арабская обстановка в ней показана, понятно, не старинная, не какая-нибудь халифско-багдадская, а новая, в мелочах даже своя сирийская, новобейрутская. Небезынтересна здесь роль музыки. Наккаш вставил в свою пьесу «Скупой» — *ал-Бахил* так много музыкальных номеров, что арабист Рено тогда же счел возможным назвать *ал-Бахил* пятиактной оперой [33]. Музыкальный характер этой арабизованной «оперы» далеко не всегда оказывается обычным арабским: музыка «Скупого» — *ал-Бахил* отражает в себе ту европеизацию, которой успела уж подвергнуться городская Сирия. В число мелодий пьесы *ал-Бахил,* как заметил Рено, попала бодрая мелодия все еще модного тогда французского гимна свободе: <«La Parisienne»>. Гимн этот составлен был в 1830 г. во время июльской революции [34], а бейрутинцы, между прочим, имели памятный случай (которого Рено, быть может, и не знал) основательно познакомиться с ме-

---

[30] «Қанасил ад-дувал ва а'йан Байрут»: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 153.

[31] По всему вероятию, Порфирий имел беседы по этому поводу и со своим другом консулом Базили, лично присутствовавшим на спектакле.

[32] Слова Г. Муркоса: *Новейшая литература арабов,* стр. 377в.

[33] Reinaud, *De l'état de la littérature,* Supplément, стр. 459.

[34] Революционные слова <«La Parisienne»> написал Казимир Делавинь, а живую приятную музыку дал Обер.

лодиею <«La Parisienne»> в 1840 г. во время бомбардирования Бейрута соединенною англо-австрийскою эскадрой: сзади эскадры, на рейде, стоял американский корвет, на котором итальянские музыканты не переставали исполнять с оглушительным шумом то *Марсельезу*, то <«La Parisienne»> [35]. Привлечение Маруном Наккашем французских мелодий надо признать за изрядное достижение в смысле европеизации эстетических арабских вкусов, если мы вспомним, до чего органически смехотворной могла тогда казаться массе арабов Сирии европейская оперная музыка с ее вокальными приемами — фиоритурами, колоратурами, непривычною комбинациею интервалов между отдельными нотами мелодии и т. п.[36]

Успех ободрил Наккаша. И в то время как его компания актеров-любителей «в припадках безумия», по выражению архим. Порфирия, в 1849 г. переводила для потехи Бейрута французские водевили на арабский язык, а какие-то приезжие итальянские оперные артисты приступили к постройке особого театрального здания в Бейруте для представления опер на итальянском языке, сам Наккаш работал над второй своей пьесой, над оригинальным арабским водевилем [37]. Его, все еще на своей домашней сцене, он поставил в 1850 г. Тема была взята Наккашем из сказок «1001 ночи», и заглавие носил этот водевиль: «Беспечный Абу-л-Хасан, или [халиф] Харун ар-Рашид» — *Абу-л Хасан ал-мугаффал, ау Харун ар-Рашид*. Личность халифа Харуна ар-Рашида в «1001 ночи», как известно, несколько демократизована. В сказках этот халиф, переодетый инкогнито, ходит ночью по Багдаду, сталкивается с незнатными слоями общества, вместе с ними попивает вино и веселится, допускает шутки, мало по-

---

[35] Laurent, *Relation*, vol. I, стр. 156.

[36] Сенковский в 1820 г. проживал на Ливане в Айнтуре, где еще лазаристов и их влияния не было тогда; <он> рассказывает, как один арабский горный шейх-христианин захотел его потешить пародиею на европейское пение. Он приказал одному из своей свиты, веселому юноше, отличавшемуся особенною свежестью и белизною лица (т. е. могущему в пародии сойти за европейскую даму), «спеть так, как поет французская консулиха в Сайде. Все собрание хохотало при этом карикатурном представлении наших трелей и больших выстрелов голоса, и я сам должен был сознаться, что шутливый аравитянин весьма удачно схватил смешную сторону европейской музыки». (Сенковский, Собрание сочинений, т. I, стр. 204, первоначально напечатано в «Библиотеке для чтения», 1834, т. V). Мною на Ливане в 1890-х годах записан комичный анекдот о песенном состязании черта-ифрита с европейцем, кто из них скорее сделается невыносимым для другого. Европеец начал петь свою песенку: «тырлам, тырлам, тырлам» и т. п., — и в результате черт запросил пардону: даже он не в силах оказался слушать европейское пение слишком долго. (Печатный вариант этого анекдота, в крайне нелепой переделке издателя, можно прочитать в сборнике Ибр. Садира: «Киссат 'ал мин фаук 'Алей», вып. V, Бейрут, 1891, стр. 28—29).

[37] Определение «<un vaudeville>» дает этой пьесе и Рено (*De l'état de la littérature*, Supplément, стр. 459). Правда, в те времена трудновато было проводить строгое разграничение между понятиями «комическая опера» и «водевиль».

добающие повелителю правоверных, доставляет своему собеседнику возможность отщелкать палками по пяткам кое-кого из духовных лиц, цепляющихся к беззаботным честным людям, которые веселятся в своих домах по соседству с мечетью, и т. п. Несколькими десятилетиями позже того времени, когда писал Марун Наккаш, в темную эпоху султана Абдул-Хамида, постановка пьесы Наккаша *Харун ар-Рашид* в Дамаске привела к закрытию театра: признано было неуместным выводить на сцене повелителя правоверных славного Харуна ар-Рашида в том освещении, в каком он представлен «1001 ночью» [38]. Но в 1850 г., в более или менее либеральные времена султана Абдул-Маджида, публичное представление *Харуна ар-Рашида* на домашней сцене у Наккаша имело огромный успех даже у властей. Присутствовали на спектакле приглашенный турецкий генерал-губернатор Бейрута, разные высокие чины и государственные люди, и — *Харун ар-Рашид* Маруна Наккаша был встречен с огромным энтузиазмом. И далеко за морем, в Париже, сообщения об этом восторженном приеме для произведения Маруна Наккаша были приветствованы с совершенно иными чувствами, чем у тогдашних российских представителей православной России. В Париже Рено писал:[39] «Ничто лучше не свидетельствует о высоком положении, занятом литературою среди арабов-туземцев, как та сенсация, которую произвели пьесы Маруна Наккаша, разыгранные с пением у него в доме, в присутствии просвещеннейших людей страны; особенно отмечают энтузиазм, вызванный водевилем о халифе Харуне ар-Рашиде» [40].

Этот новый успех еще более окрылил Наккаша. Негоциант, человек состоятельный, он (как впоследствии богатый купец Москвы Алексеев-Станиславский, создатель «Художественного театра») решил построить в Бейруте здание арабского театра; пример был показан, как мы знаем от академика де Соси, в 1850 г., приезжей итальянской труппой. Здание особого Наккашева театра сооружено было невдали от его дома, за дворцовыми воротами («баб ас-сарай»). В новопостроенном театре представлена была (1852) третья комедия Маруна Наккаша: *ал-Хасуд* — «Полный зависти» (т. е. полный мещанской зависти к высшим классам). Эту комедию бейрутская интеллигентная публика встретила с сугубым одобрением. Язык в ней то литературный, то простой, и опять-таки в ней есть музыкальные номера. «Полный зависти», как и первая Наккашева комедия-опера «Скупой», есть искусно видоизмененная переделка из Мольера, именно переделка выдающейся мольеровской комедии о мещанине, который тянется в дворянство, причем некоторые

---

[38] Barbour, *The arabic theatre in Egypt*, стр. 176.

[39] А ему сообщил подробности, по-видимому, Нахле Мдаввар, уже известный нам как большой приятель академика археолога де Соси.

[40] Рено, *De l'état de la littérature*, Supplément, стр. 458; Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 153.

видоизменения (ср. у Мольера недопустимое в Турции маскарадное посольство турецкого султана) диктовались Наккашу даже просто цензурными условиями. Яркого сходства с Мольером осталось все же достаточно. Как у Мольера француз-мещанин Журден, так и у Наккаша мещанин-араб с изумлением узнает, что он, сам того не подозревая, говорит не просто слова, а «прозу». Но вот далее у Мольера преподаватель философии собирается учить Журдена всяким схоластическим силлогизмам под мудреными латинскими заглавиями: <Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton> и т. п.,— и вся эта сцена получила у Наккаша остроумнейшую местную окраску, пикантную для литературных бейрутских настроений 1850-х годов. В наккашевском *ал-Хасуде* наставник читает своему великовозрастному необразованному слушателю высокостильный курс классической арабской метрики. Мы имели случай высказаться, что для насмешливых бейрутинцев тут мог быть виден дружеский шарж и дружеская насмешка над педантичным пуристом арабского классицизма шейхом Насифом ал-Язиджием, который как раз тогда начал знакомить бейрутскую публику с первыми из своих вычурных макам в рифмованной прозе и, кроме того, недавно напечатал учебники по староарабской просодии[41]. Наставник арабского выскочки говорит у Наккаша не обычною арабскою литературною речью, а именно макамным вычурным рифмованным языком, пересыпая свою лекцию многообилием всяких неудобопонятных старокнижных слов и терминов, которые даже не всякому образованному арабу известны. Мы, впрочем, видели, что шейх Насиф Язиджий отнесся к комедии «Полный зависти» очень добродушно и даже написал похвальные стихи-комплименты в ее честь,— стихи, которые тогда же, в рукописях, составили неотъемлемое приложение к тексту этой бойкой комедии, как бы в виде рецензии на нее[42].

Театр Наккаша не был рассчитан на денежную прибыль: надо ж было сперва приманить и приучить к такому театру арабскую публику, которая до сих пор привыкла к тому, что в школьном театре не полагается за право входа на спектакль платить какие-то еще деньги. Поэтому Наккаш, с увлечением отдаваясь своему недоходному театральному делу, в то же время должен

[41] <*Нуктат ад-да'ира,*> Бейрут, 1848. Из макам первая печатно вышла в 1851 г.

[42] Именно таким был рукописный экземпляр *ал-Хасуд,* присланный в Париж к Рено (см.: Reinaud, *De l'état de la littérature,* стр. 459). При случае Рено счел нужным отметить ценное нововведение Наккаша в области театральных текстов, именно европейские знаки препинания: восклицательные, вопросительные, многоточия и т. п., не говоря уж о точках и запятых. Обычные арабские тексты, в силу трафаретно установленного в них книжного построения речи, всегда обходились без знаков препинания. В театральных текстах, с их разнообразными оттенками разговоров и реплик, часто обрывистых, введение европейских знаков препинания являлось очень и очень полезным пособием для актеров.

был тщательно заботиться о денежных интересах своего торгового дома. Понадобилось ему по важным коммерческим делам фирмы съездить в Тарсус. Там он захворал и скончался (1855), всего тридцати восьми лет от роду. Смерть его была воспринята в литературных арабских кругах как тяжелый литературный урон. Молодой девятнадцатилетний православный поэт-араб Халиль Хурий, в ближайшем будущем редактор первой арабской газеты в Сирии, оплакал Маруна Наккаша в двух элегиях, которые вскоре же вошли и в состав печатного собрания стихотворений Хурия: *Захр ар-руба* — «Цветы холмов» (Бейрут, 1857, америк. типогр.). В этом стихотворном сборнике автор титулует великого поэта Франции Ламартина «звезда на Западе», «каукаб фи л-гарб», а покойного М. Наккаша величает «звезда Востока», «каукаб аш-шарк».

V

Неугасновение театрального любительства в Бейруте после ранней смерти Маруна ан-Наккаша (1855). Основание музыкальной европейской школы в Халебе (1858). Продолжение любительских театральных традиций в семье Наккашей; драмы Никулы Наккаша (1858) и других. Отсутствие подражателей в тогдашнем Египте

Согласно с предсмертною волею Маруна Наккаша здание построенного им в Бейруте общественного театра было обращено в маронитскую церковь [43].

Но любительский интерес молодых арабов Бейрута к развитию арабского театра в новоевропейском духе не заглох. И любительские спектакли, и драматургия не прекратились.

Немаловажным, хоть и побочным, подспорьем для лучшего художественного оформления дальнейших спектаклей, которые (так уж вошло в обычай) все сопровождались музыкой, оказалось то обстоятельство, что тогда введено было в Сирии доступное для более широких кругов общества правильное обучение приемам европейской музыки. Правда, оно связало себя не с Бейрутом, а с Халебом. Там Михаил (Муса) Шидйак в 1858 г. собрал музыкальную школу из двадцати молодых арабов для упражнения в игре на европейских музыкальных инструментах и, ради облегчения им науки, аранжировал для исполнения на европейских инструментах свыше трехсот общеизвестных арабских песен [44].

---

[43] Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 154; Barbour, *The arabic theatre in Egypt*, стр. 174. Обстоятельство это известно каждому, кто живал в Бейруте.

[44] На основании статей в нововозникшей бейрутской газете «Хадикат ал-ахбар» (1858, № 48 и 60) об этом дал Европе сведения Х. Флейшер в *Über*

Что касается бейрутских спектаклей, то они после смерти своего основателя Маруна Наккаша и переделки здания театра в церковь любительски продолжались в доме его родных, опять на домашней сцене. Драматургия и актерские склонности сделались как бы наследственными в семье Наккашей.

Родной брат Маруна, Никула Наккаш (род. в 1825 г.)[45], тот, который впоследствии (1869) издал в Бейруте три пьесы Маруна в сборнике, озаглавленном «Кедр Ливана» — *Арзат Лубнан,* был автором, во-первых, одной серьезной, строгой трагедии[46], во-вторых, был автором достаточно простонародной стихотворной комедии. Эта вторая пьеса Никулы-эфенди была разыграна 14 июня 1858 г. (т. е. через три года после кончины Маруна) в доме третьего их брата, Халиля Наккаша, занимавшего должность главного бухгалтера (французского) отделения Османского банка в Бейруте[47]. Присутствовали на представлении директор банка, его помощник, консулы европейских держав, много европейских господ и дам, не говоря о местных арабских «нотаблях». Начато же было представление прологом, который в стихах был прочитан самим автором, Никулою-эфенди Наккашем, и закончен хором и оркестром, исполнившими верноподданнический гимн в честь турецкого султана Абдул-Маджида[48].

Как это часто и везде бывает, гимн из-за его приятной мелодии долго потом держался в памяти и распевался в бейрутском обиходе. Поскольку можно положиться на стершиеся и очень-очень неуверенные воспоминания старожилов лет тридцать — сорок спустя, гимн начинался длительной, тягучей мелодией восточного характера, а кончался бравурной, изрядно европеизированной мелодией, в форме трех быстрых строф и четвертой, заключительной, медленной, которые в пении оказывались, по существу, то хореями, то ямбами. При неклассической просодии язык гимна был, однако, чистейшим классическим, ко-

---

die Culturbestrebungen in Beirut (стр. 112). В Египте подобная техническая европеизация восточной музыки состоялась несколько позже. Об этом см. у Зейдана: *Та'рих адаб,* IV, стр. 255, в конце биографии одного известного египетского певца — артиста времен хедива Исма'ила (его имя Абду Хамулий из Танты, 1845—1901), который являлся артистом еще вполне старинной восточной выучки. Можно при случае заметить, что европейская нотная система не способна передать с безусловною точностью все оттенки восточной музыки, по крайней мере пения, полного всяких необычных полутонов и четвертей тонов.

[45] А дожил Никула Наккаш до 1894 г.

[46] Такое сообщение о трагедии получил из Бейрута Рено (см. Reinaud, *De l'état de la littérature*, стр. 460).

[47] Халиль Наккаш был отцом Салима Наккаша, будущего известного драматурга 1870-х годов.

[48] На основании № 24 новой бейрутской газеты «Хадикат ал-ахбар» 1858 г. все это немедленно стало известно арабистической Европе через Флейшера (*Über die Culturbestrebungen in Beirut*, стр. 112).

нечно, если только эта классичность продиктованного мне текста не есть результат новых подправок со стороны более поздних радетелей «красноречивого» стиля. Строфы пелись приблизительно так:

< ... >
Аййу-хā сāдату, йā ман
Шаррафӯ хāзā л-мукāм.
Антуму ли л-джӯди ма'дан,
Ва-с'ифӯ-нā, йā кирāм.
О господа, вы, которые
Соизволили посетить это место.
Вы — рудник благородства,
Помогите же нам, щедрые.
Ва хтафӯ фӣ кулли магнā
Би-сми султāни л-анāм.
Ва хтафӯ фӣ кулли ма'нā
Би сми-хи, хусни л-хитāм,—
Возглашайте в каждом собрании
Имя властителя людей.
Возглашайте во всех смыслах
Имя его, увенчание всех имен [49].
'Абди л-Маджӣди
Фидā-ху джӯдӣ,
Рабби л-джунӯди,
Ла-ху хамдӣ
< ... >
Абдул-Маджида,
Жертвой которого будет все мое лучшее,
Владыки воинств,
Ему моя хвала.
Мā л-хазāру сāха
Ва л-хамāму нāха
Ва с-саббāху лāха, —
'Алā д-давāм...
Пока [на рассвете] соловей будет петь,
Пока горлинка будет томно ворковать
Пока солнце будет восходить,
Во веки...[50]

Что спектакль в доме Наккашей 1858 г. сопровождался пением хвалебного гимна в честь султана, в этом не надо усматривать исключительную специфическую особенность деспотического быта турецкой империи. То же делал вдохновитель наккашевской драматургии Мольер во Франции. Например,

---

[49] Буквально «красу запечатления».

[50] Заметить нужно, что сверх этого текста, где султанское имя есть «Абдул-Маджид», я записал более или менее с х о д н ы е с именем уже Абдул-Хамида, исполняемые на торжественных актах в христианских школах Бейрута в царствование султана Абдул-Хамида. Это обстоятельство, т. е. совпадение с гимном более позднего Абдул-Хамида, заставляет относиться с порядочною подозрительностью к точности текста, предложенного нами тут по воспоминаниям стариков с именем «Абдул-Маджид»: на продиктованном тексте вполне легко могли отразиться и наслоиться более новые школьные варианты.

«Тартюф» Мольера кончается восторженным панегириком, вложенным в уста полицейскому агенту, насчет замечательного правосудия короля Людовика XIV, его королевской мудрости, его любви ко всем подданным, и пр., и пр. [51].

Так арабский театр Сирии, давно начатый миссионерами, поставленный вполне по-европейски Маруном Наккашем в 1848—1855 гг., не заглох с его смертью. Обнаруживались и помимо семьи Наккашей новые драматурги, в первое время лишенные особой литературной талантливости, а в дальнейшем — более талантливые. В обзоре литературного творчества сирийцев конца 1860-х годов и 1870-х нам еще придется указать несколько драматических произведений, не только переводных Корнеля, Расина, но и оригинальных, и притом далеко не заурядных пьес, иногда к тому же мусульманских авторов.

Но соседнему Египту арабский театр европейского типа остался еще надолго чужд. Некоторую причину этому обстоятельству можно видеть и в том, что вся заинтересовавшая Сирию театральная и драматургическая деятельность Маруна Наккаша (ум. в 1855 г.) совпала с периодом египетской противоевропейской реакции 1850-х годов, когда после смерти реформатора Мухаммеда Алия (1849) государем оказался непросвещенный и реакционно настроенный Аббас I (1849—1854).

VI

Основание первой бейрутской газеты «Сад известий» — «Хадикат ал-ахбар» 1858 г. под редакцией Халиля Хурия

Предыдущая литературная деятельность поэта ламартиниста — юного православного ливанца Халиля Хурия (1836—1907); его стихотворный сборник «Цветы холмов», 1857 г. Меценат-коммерсант, драгоман французского консульства М. Мдаввар дает ему средства на издание печатного бейрутского органа, 1858 г. Об-

---

[51] В дальнейшей своей литературной карьере, среди торговых и юридических занятий (печатно издан его перевод с турецкого судебных законов), Никула Наккаш все больше и больше склонялся к католической церковщине, редактировал (как будем видеть в XII главе) католическую маронитскую газету (1880), писал набожные лирические стихи, составлял хвалебные гимны в честь святых и т. п., хотя, впрочем, муза его могла составлять радостные гимны в честь таких событий, как проведение водопровода из р. Нахр ал-калба в Бейрут (1875) или иных происшествий. Некролог Н. Наккаша, с надгробными речами, издан был (1894) отдельной брошюрой. Иезуит о. Шейхо отвел Никуле Наккашу в своей истории литературы <*ал-Адаб*> довольно много места (сперва в «Ал-Машрике», 1910, № 3, 218—220), тогда как Зейдан (1914) совсем замолчал его.

<О братьях Наккаш — Маруне и Никуле — теперь см.: GAL, SBd II, 754; Graf, IV, стр. 307; Дагир, *Масадир,* 748—751; Наджм, *ал-Масрах,* I; его же, *ал-Масрахийа.*>

щая программа газеты и цензурно дозволенные источники ее сведений

Нам несколько раз приходилось упоминать имя молодого православного литератора-поэта в Бейруте второй половины 1850-х годов: Халиль ал-Хурий (род. в 1836 г.) [52]. Мы уж отмечали мимоходом, что на средства, представленные преимущественно богатым образованным коммерсантом-меценатом Нахле Мдавваром (меценатом и для Насифа Язиджия), он начал в 1858 г. редактировать первую арабскую газету в Сирии, европейского тона, под названием: «Сад известий» — «Хадикат ал-ахбар» (и редактировал ее полвека, до своей старости, до самой своей смерти) [53].

Когда германский арабист Флейшер получил в конце 1857 г. печатное уведомленис из Бейрута, что там будет издаваться еженедельная арабская газета и что редактором будет Халиль ал-Хурий [54], то оказалось, что это имя было для Флейшера еще совсем неведомым, хотя вообще он отношения с Сирией поддерживал довольно систематические. Флейшер не понял, что «Хурий» — это фамилия, а потому редакторскую подпись под объявлением он перевел в журнале немецкого общества как «Pfarrer Chalil», т. е. «священник Халиль», и счел редактора за священника, католического ксендза [55]. Если бы Флейшер имел тогда какие-нибудь малейшие сведения о Халиле Хурии, он бы знал, что тот слишком еще молод для священнического звания. Халиль сам немедленно опроверг ошибку Флейшера, пославши ему сообщение, что, во-первых, он — араб православный, а не католик, а во-вторых, «Хурий» — это не сан его (т. е. не «иерей»), а родовая фамилия, присущая этому роду лет уже сто тридцать [56].

В противность Флейшеру французский арабист Рено еще за год перед тем, раньше издания газеты «Хадикат ал-ахбар», уже хорошо знал, что Халиль Хурий — поэт, человек совсем молодой, de la grande jeunesse. Несмотря на его молодость, даже grande jeunesse, Рено поместил имя этого юноши-поэта среди шестерки наиболее известных тогда арабских писателей-сирийцев, dont la réputation s'est étendue jusqu'en France <известность которых достигла Франции> [57]; прочие писатели в этой выдающейся шестерке — вечный странник Фарис Шидйак, поразительный знаток древнеарабского бедуинского быта Насиф

[52] См. выше стр. 393 (о газете), стр. 430 (хронограмма), стр. 477 (элегия о Наккаше).

[53] Т. е. до 1907 г.

[54] На первое время предполагался выход газеты в свет только раз в неделю.

[55] Fleischer, *Ḥadîḳat al-aḫbâr*, стр. 330.

[56] Флейшер эту поправку вскоре опубликовал: *Über die Culturbestrebungen in Beirut*, стр. 109.

[57] Reinaud, *De l'état de la littérature*, стр. 470.

Язиджий, разносторонний автор словарей восточных языков для французов Насиф Ма'луф, марсельский издатель арабских крупных авторов Рушейд Дахдах и историк Ливана Таннус Шидйак[58]. Сообщество — для юного поэта вполне почетное и рекомендующее его.

Родился Халиль Хурий (1836) на Ливане в последние годы правления старого ливанского князя Башира II (низложенного в 1840 г.), к югу от Бейрута в горном селении Шувейфате, где православное население всегда очень дружелюбно уживалось с друзами. Образование приобрел Халиль, однако, не на Ливане, а в Бейруте. Высшей школы Бейрут в 1840-х годах не имел так что образование получил здесь Халиль Хурий среднего уровня[59].

Очень важно для всей его дальнейшей карьеры было то, что он, юноша способный, хорошо изучил и французский язык, ходовой в Бейруте, и турецкий, язык османского правительства, пригодившийся ему, впрочем, уж попозже. Первоначально средства к жизни давала молодому человеку служба в торговой фирме; но одновременно с коммерческими занятиями он почувствовал в себе поэтическое призвание. Хорошее знание французского языка позволило ему ознакомиться с французской романтической литературой, в частности с поэзией крупного французского романтика Ламартина, о пребывании которого в Сирии и в Палестине память среди арабов далеко еще не успела изгладиться. Халиль Хурий считал себя в поэзии последователем Ламартина, своего пробудителя к поэтической деятельности.

В 1857 г. вышло в свет напечатанное в бейрутской типографии американских миссионеров первое собрание стихотворений молодого Халиля Хурия, небольшое (90 стр.), под заглавием «Цветы холмов» — *Захр ар-руба.* Здесь, в числе прочих стихотворений, мы находим в честь Ламартина довольно длинную оду (рифма 'айн), полную самых неумеренных восторгов, которые скромному европейскому вкусу могут даже претить:

1. При твоем блестящем восходе над миром мир озарился новым блеском.

---

[58] Среди них Насиф Ма'луф (ум. 1865), знавший сверх своего арабского языка еще шесть (французский, итальянский, английский, греческий, турецкий, персидский), преподавал тогда не в Сирии, а в Смирне, в католическом колледже, а потом долгое время состоял преподавателем в римской коллегии de propaganda fide и составил ряд учебных пособий, например, несколько раз переиздававшиеся в Париже турецко-французский и французско-турецкий словари. Но и на своей родине Насиф Ма'луф пользовался большим почтением. См. у Зейдана: *Машахир,* II, стр. 232, и *Та'рих адаб,* IV, стр. 258, с портретом (полнейший европеец).

[59] «В некоторых меньших училищах», как выразился Зейдан (*Та'рих адаб,* IV, стр. 250; ср. еще у него стр. 64). По недосмотру Зейдан упустил отметить год рождения Халиля Хурия, но дата определенно уж была названа в истории прессы Тарразия: 28 октября 1836 г. (*ас-Сихафа,* I, стр. 102). Арабская библиография о Х. Хурии сгруппирована в библиографическом труде Юс. Саркиса (*Му'джам,* стр. 845 и др.).

3. Встань, посмотри на мир,— ты увидишь, что каждый его обитатель, дивясь твоему таланту, указывает на тебя пальцем.
4. И меня вывела на путь стихотворства нежность твоей поэзии: я услышал ее зов — и не мог противиться.
6. Люди стремятся освежить себя плодами твоего творчества, все равно как истомленный жаждою [олень] стремится к прохладному источнику воды.
11. Восток надеется увидеть тебя вторично. То-то была бы радость, если бы эта милая встреча осуществилась!
12. При созерцании тебя усладились бы и мои очи, которые не перестают завидовать ушам, слышащим о твоем высоком таланте.

Кончается ода напоминанием о дочери Ламартина Юлии, которую Ламартин потерял в Бейруте во время своего путешествия в 1834—1835 гг. и которую трогательно оплакал в своих элегиях. Оттого умерла она, утешает отца четверть века спустя Халиль Хурий, что земля наша недостойна была носить ее на себе, и только высокий рай вполне подходил для такого неземного создания...[60]

В этой оде X. Хурия 4-й стих прямо гласит, что именно поэзия Ламартина своей нежностью непреодолимо потянула Хурия на стезю стихотворства:

Ķад ķāда-ни ли ш-ши'ри шн'ру-ка, из халā,
Ва ра'айту-ху йад'ӯ фалам атаманна'.

На деле, однако, мы в диване «Цветы холмов» можем найти у Халиля лишь в очень немногих лирических местах более или менее заметное воздействие ламартиновских тонов. Возможно, что полная искренней печали элегия X. Хурия на недавнюю смерть Эли Смита (1857), так много потрудившегося для духовного пробуждения Сирии, писалась Халилем не без воспоминания об элегиях Ламартина на смерть своей дочери. Но в общем надо признаться, что Ламартин, если бы читал «Цветы холмов», то отыскал бы в их содержании слишком мало общих нот со своим романтизмом. Халиль Хурий в своем диване сыплет приветливые «цветы» по адресу всякого своего земляка, занимающего положение: того он приветствует с получением ордена, того — с рождением сына, того — с женитьбою брата, того — стихотворно утешает в смерти близкого человека, того — поздравляет с новопостроенным домом и выражает это в искусной хронограмме. Конечно, молодой поэт не щадит также восхвалений влиятельным турецким чиновникам в Сирии; восхваляет он и знатных людей из числа своих земляков; пишет он оду, даже две, в честь высокого таланта шейха Насифа Язиджия; пишет особую оду в честь образованного негоцианта Нахле Мдаввара, давшего деньги на напечатание плодов музы Насифа, и т. д. Такие темы слишком не похожи на ламартиновские, хотя, разуме-

[60] Эту касыду Халиля Хурия в честь Ламартина полностью перепечатал (18 стихов) с прозаическим французским переводом Рено в JA (1857, стр. 484—488).

ется, мы безусловно должны верить Халилю Хурию, что он, хорошо знакомый с французским языком, читал Ламартина с полным наслаждением и искренно желал быть на него похожим [61].

Литературный дар, проявленный молодым Халилем Хурием в сборнике «Цветы холмов», изрядная ознакомленность его с французской, а через нее вообще с западной культурой, наконец, личные его качества — обходительность и умение польстить и понравиться людям, которое проявилось и в его стихотворном воспевании влиятельных бейрутских деятелей 1850-х годов — все это вместе и послужило к тому, что имущие люди Бейрута, Нахле Мдаввар прежде всех, сочли молодого двадцатидвухлетнего пииту за вполне подходящее лицо для редактирования арабской газеты в Бейруте, потребность в которой тогда ощутительно назрела. Ведь основанная Мухаммедом Алием тридцать лет тому назад в Египте, в 1828 г., правительственная газета «Египетские Ведомости» сделалась после его смерти сухо официальной и совершенно неинтересной в широкообщественном отношении. Неарабский (турецкий) стамбульский официоз, сухой «Таквим-и векаи» (с 1832 г.) и более интересная, полуофициозная «Джериде-и хавадис» — «Новости» (с 1843 г.) уж по одному своему чужому, турецкому языку не могли служить заменой арабской прессы. Во время Крымской войны сириец Р. Хассун в Цареграде издавал было свою частную газету на языке арабском: «Зеркало современных событий» (1854—1855), которая, сквозь остроумный тон ее редактора, сумела заинтересовать арабских читателей [62]: но газета Хассуна печаталась вдали от арабских стран, да и просуществовала недолго: к концу войны она прекратилась. А, между тем, после войны наступил политический момент, для арабского возрождения очень важный. Провозглашен был пресловутый либеральный «хатт-и хумаюн» — августейший манифест султана Абдул-Маджида (1856), суливший всем народам империи без разницы исповеданий всякие свободы и разнообразные благоприятные условия для развития самодеятельной общественной жизни.

---

[61] Второй сборник стихотворений Халиля Хурия, озаглавленный *ал-ʻАср ал-джадид* — «Новый век», вышел года два спустя. По словам Б. Бустания в его лекции 1859 г., автор здесь влил арабскую поэзию в новую форму; но в общем все и тут напоминает «Цветы холмов», с их Zeitgedichte. Продолжал Халиль стихотворствовать и дальше. Те стихотворения, которые составлены в 1860—1870-х годах и вплоть до 1884 г., он издал в сборниках *аш-Шадийат* — «Песенки погонщика [по пути прогресса]» и *ан-Нафахат* — «Дыхания» — смесь западничества и приспособления к руслу турецкой действительности. Дальнейшие плоды его музы (ум. в 1907 г.) остались неизданными. Особой художественности, хотя бы и пониже ламартиновской, нет в стихах Х. Хурия, но современную ему жизнь они характерно отражают, и, быть может, именно в этом смысле Дж. Зейдан аттестовал Халиля (*Та'рих адаб*, IV, стр. 251) как поэта, который «йанзаʻу фӣ назми-хи илā т-тарӣкат ал-ʻаçрийа» <«склоняется в своих стихах к современной манере».>

[62] Про газету Хассуна «Мир'ат ал-ахвал» см. у нас стр. 224.

По этому указу христиане уравнивались с мусульманами. Служащий французского консульства, европеизированный униат Нахле Мдаввар и другие западники — арабы Сирии прекрасно поняли, что в такую ответственную эпоху отсутствием арабской газеты сильно тормозится дело арабского возрождения, и естественным было, что Мдаввар решил дать материальные средства для восполнения этого уже для всех вопиющего пробела.

Для печатания газеты куплена была типография православной митрополии, созданная пятнадцать лет тому назад на русские деньги [63]. Новые русские представители в Бейруте, по-видимому, делая хорошую мину при плохой игре, несколько утешали себя тем соображением, что газета, которую будет обслуживать бывшая православная типография, будет иметь редактором араба православного, а не какого-нибудь араба католика и не протестанта [64]. По-видимому, и в глазах турецких властей Бейрута православное исповедание намеченного редактора представлялось с политической точки зрения чертою положительной: конец 1850-х годов принес с собой сильное напряжение отношений между маронитами, которых защищала Франция, и друзами, которым покровительствовала Англия. Думалось, что нейтральный православный редактор бейрутской газеты сумеет освещать положение дел Сирии и Ливана объективнее. Лично Халиль Хурий мог в глазах османских властей казаться особенно приемлемым газетным редактором в силу своей, конечно, и тогда уже видной политической гибкости (чтобы не выразиться грубее: угодливости начальству), которая, действительно, позволила ему, ламартинисту, в дальнейшем благополучно редактировать целые пятьдесят лет при всех меняющихся режимных настроениях Турции.

1 января 1858 г. первый номер газеты выпущен был в свет. То название ее, которое было предположено сперва, именно «Рассвет» — «Ал-Фаджр ал-мунир», само по себе очень удачное, показалось несколько притязательным. Поэтому редактор с издателем сочли нужным его отвергнуть, и избрано было более скромное: «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий», в смысле заглавий русских газет и журналов XVIII в.: «Всякая всячина», «И то и сё». Слишком «восточным» заглавие «Сад известий» нам, собственно, не должно бы показаться, если мы вспомним, что в Западной Европе не далее как в XVIII в.

[63] Об основании этой типографии в 1842 г., при даче со стороны русского Синода сразу же 3000 руб., см. стр. 300 на основании компетентнейших данных архим. Порфирия и консула Базили. О продаже ее под газету «Хадикат ал-ахбар» см. у нас стр. 301. Флейшер (*Über die Culturbestrebungen in Beirut*, стр. 109), по-видимому, думал, что типографию для газеты пришлось основывать.

[64] См. у нас стр. 301 со ссылкою на дневник архим. Порфирия 1860 г., декабрь.

сборники разного случайного содержания (в XIX в. они обыкновенно назывались уж «альбомами») титуловались по-латыни «silva rerum», букв. «лес [всяких] вещей». Все же для восточного вкуса заглавие «Сад известий» казалось более «своим». Соблюден был при выходе первого номера и восточный обычай — увековечить памятное событие хронограммой; она в конце номера была напечатана. Это было небольшое стихотворение; его три двустишия гласили, что начало нового года возвещает собой большую радость, хронограмма которой выражается словами: «Достославный день, в который появился „Сад известий"!». Цифровая сумма букв, входящих в последнюю фразу, дает число «1858». Этот 1858 г. христианского летосчисления соответствует мусульманскому 1274. В угоду мусульманским землякам (для настроения газеты это тоже характерно) любезно обозначен был на титуле газеты и 1274 г., но даже обозначен был он на первом плане, хотя в Бейруте, имевшем тогда около 30 тыс. жителей, и уж тогда христиан считалось не меньше, чем мусульман. В подзаглавии, после титула «Хадикат ал-ахбар», читалась пояснительная прибавка: «Орган гражданственности, науки, торговли и истории». Типично, что ни «религия», ни даже «политика» в подзаглавии не оказались упомянутыми [65].

И это неспроста: насчет политики газета поставила себе правило, очень полезное в Турции,— не мудрствовать от себя в этом отношении, ограничиваясь чисто фактическим сообщением современных политических событий; всякие же религиозные темы — совершенно были редакциею устранены, как вредные для общественного объединения.

Самоограничение в этих двух пунктах нисколько не помешало газете оказаться подлинным «Садом известий», с таким же разносторонним содержанием, какое мы привыкли видеть в каждой большой европейской политической газете. Сверх бейрутских сотрудников постоянные корреспонденты, извещавшие о внутренней жизни страны, имелись в Дамаске, Халебе, Багдаде, Александрии, Каире, где принималась и подписка на «Хадикат ал-ахбар»; существование подписного бюро (мактаб) в каждом из названных городов отмечалось на первой же странице газеты. Другие сообщения о внутренней жизни Турции, главным образом арабских стран, черпались из сухо деловых правительственных органов — каирских «Египетских Ведомостей» (Ал-Вак'аи' ал-мисриййа») и стамбульской «Табели событий» («Таквим-и вакаи»). Относительно Европы и Америки, если политические новости по турецким условиям сообщались только с сухостью и с урезками, то культурная жизнь Запада могла без затруднений быть освещаема с доста-

---

[65] Рено (*Notice*, стр. 314) перевел было «мадани» как «политический». Но это безусловная натяжка: «мадани» значит «гражданственный».

точною обстоятельностью. Таким образом читатель «Сада известий» получал содержательные сведения о том, что нового творится в цивилизованном свете в области экономики, промышленности, науки, литературы, и воспринимал неизменно проводимую тенденцию газеты, что Восток для своей пользы обязан сравняться с Западом. Прибавить нужно, что читатель находил в газете и заманчивые для его вкуса фельетоны, беллетристического содержания, а в приложении — текст неизданного историка. Все это должно было арабского читателя привлекать.

Припоминается параллель. Когда в османской столице Стамбуле за пятнадцать лет перед тем (1843) Рашид-паша предпринял издание первой на турецком языке неофициозной газеты «Джериде-и хавадис» — «Новости», то он для снискания читателей в Стамбуле должен был сперва раздавать свою газету в руки прохожих на улице совершенно бесплатно; только во время Крымской войны 1853—1856 гг. эта турецкая газета приобрела действительный спрос и стала расходиться бойко, по цене около четвертака за номер[66]. Бейрутского же арабского читателя не пришлось Халилю Хурию и Н. Мдаввару приучать к газете: к концу первой четверти года издания, т. е. в марте 1858 г., «Хадикат ал-ахбар» имел, по ее признанию, около 400 годичных подписчиков. Газета находила, что этого мало, однако цифра 400 была не так уж мала, если принять в соображение, что главная часть тиража расходилась путем розничной продажи. Цена номера в отдельной продаже составляла около пятиалтынного на наши деньги; подешевение наступило уж позже, с возрастанием тиража.

VII

Обзор содержания газеты «Хадикат ал-ахбар» за первый год ее существования (1858)

Своеобразно стилизованный характер корреспонденции; хроника Бейрута. Очень внимательное отношение газеты к торгово-экономической жизни Бейрута и Сирии. Содержание объявлений и рецензий. Иностранное обозрение; осторожный тон в сообщениях о политической жизни за границей и более уверенное трактование заграничного финансово-экономического кризиса. Руководящие статьи и передовицы с призывом страны к прогрессу в европейском духе и забвению вероисповедной розни среди подлинных патриотов. Умело подобранные мелкие известия из заграничной повседневной жизни. Разграничение подлинного просвещения в

---

[66] Гордлевский, *Очерки*, стр. 31—32.

европейском духе и усвоения чисто внешних форм европеизма. О необходимости (как некогда говорилось у Б. Бустания) давать образование арабским женщинам, впрочем, с неудачным анекдотом о «женском телеграфе». О пользе общественных библиотек, с преобладанием книг по реальным знаниям. Научно-популярные заметки и статьи

Приближаясь по своему общему типу к типу больших европейских газет, бейрутская «Хадикат ал-ахбар, жюрналь ʻараби» — «Сад известий, арабская газета» представляла и некоторые своеобразные особенности [67]. Такие особенности тогда же, в 1858 г., были очерчены, притом далеко не поверхностно, представителями европейской арабистики, которые к новооснованной первой арабской газете Сирии отнеслись очень сочувственно и внимательно [68].

Теперь, по прошествии восьми десятков лет <[69]>, в течение которых арабская пресса успела совершить крупную эволюцию благодаря журналистам-сирийцам и разрослась до колоссальных размеров, внимательное и более-менее обстоятельное вникновение в начальный облик первой сирийской газеты остается для нас не менее обязательным.

С точки зрения и тогдашнего и нынешнего европейского наблюдателя, пожалуй, наиболее оригинальными и интересными оказываются отразившиеся в газете характерные черты и события внутренней жизни Арабского Востока. Они составляли собою содержание «внутреннего обозрения» газеты (которым она обычно и начиналась). Вычурность в них обычно избегалась; однако по временам может нам казаться не совсем свойственною стилю наших газет своеобразная литературная форма, в которой на столбцах бейрутской газеты излагались события прозаической деловой жизни.

Так, в первом же номере выступил как благожелательный египетский сотрудник бейрутского печатного органа выдающийся культурный деятель, помощник покойного Мухаммеда Алия, Рифаʻа-бей. При реакционном преемнике Мухаммеда Алия (Аббасе I) он был отправлен далеко на юг Египта, в ссылку, но при новом вице-короле Саʻиде (1854—1863) кончилась опала Рифаʻа-бея, и он был возвращен в Каир на должность директора важных школ [70]. Для первого номера бейрутской газеты

[67] Термин «жюрналь» (или «жрналь») в смысле «газета» взят из французского языка, и так газету называют арабы до сих пор. Чисто арабское слово, приспособленное в 1860-х годах к понятию «газета», есть «джарида», но оно не в силах вытеснить из повседневного употребления слова «жрналь».

[68] См. Рено, *Notice*, стр. 309—325; Флейшер: сперва кратко — *Ḥadîḳat al-aḥbâr*, стр. 330—333, а затем — очень подробно — *Über die Culturbestrebungen in Beirut*, стр. 103—127.

<[69] Глава писалась, очевидно, в 1938—1940 гг.>

[70] См. у нас стр. 169 в разделе о деятельности Рифаʻа-бея.

Рифа'а-бей прислал в качестве своеобразной корреспонденции о египетских делах похвальную оду по случаю дня рождения своего государя. Ода кончалась, как нравилось тогда, хронограммой: «Да продлятся [под его правлением] мои радости и мои дни!» — «Тадуму афрахи ва аукати!» (т. е. «Да продлятся дни государя, дарователя радостей!»). Числовое значение букв приведенного пожелания указывает на 1274 г. хиджры — христианский 1858 г. Понятно, однако, что не все сообщения из Египта предлагались в такой стилизованной форме. В номере три обсуждается принятый при Са'иде грандиозный план прорытия Суэцкого канала,— и обсуждается деловито. Одна из самых ранних египетских корреспонденций касается тамошнего театра. В Бейруте уже лет десять благодаря Маруну Наккашу действовал свой родной арабский театр, и в «Хадика» (№ 24) мы находим даже очень подробное описание торжественного арабского спектакля, с музыкой, в доме Наккашей, равно как (№ 48; № 60) сведения об устройстве подобия арабской консерватории в Халебе. В Египте ж арабский театр был еще неизвестен, и только иностранцы в Александрии, как знаем [71], имели свой театр с пьесами на европейских языках. Корреспонденция из Египта (№ 1) приветствует постройку нового здания для европейского театра в Александрии — «масрах джадид ли лу'б ар-ривайат» на средства, данные одним итальянским банкиром [72].

Своеобразно стилизуется по книжнической манере деловое сообщение с гор Ливана (№ 5) об обильно выпавшем глубоком снеге. Горные дороги, и в другое-то время года доступные только для верхового проезда (будь это между гаванью Бейрутом и сирийской административною столицей Дамаском), от снегопада сделались совсем непроходимыми, и дорожное сообщение прервалось. По сему прозаическому случаю оказались привлечены к делу и стихи знаменитого средневекового арабского поэта Мутанаббия X в. (вообще ходового в Бейруте в 1850-х годах):

---

[71] См. стр. 193.

[72] Тут интересно употребление новосозданного термина для «театр» — «масрах» (Рифа'а-бей в «Описании Парижа», 1834, пользовался общеевропейским термином). Другой употребленный здесь термин «ривайа» (букв. «повествование») в смысле «театральная пьеса» страдает крайней сбивчивостью, потому что по-арабски эпический рассказ тоже называется «ривайа». Очень не скоро, по-видимому, только к концу XIX в., арабы ввели более выразительный неологизм: «ривайа ташхис» или «тамсил», т. е. «повествование для представления», «драма»; но в обычном актерском театральном обиходе мы по-прежнему слышим то самое сбивчивое «ривайа» (Барбер в своем словарчике актерского языка знает для «play» только «ривайа», см. *The arabic theatre in Egypt*, стр. 1012). Для обозначения «оперы» бейрутская «Хадика» (№ 3) употребила неологизм «повествование мелодией» — «ривайа талхинийа».

О, горы Ливанские! Как их перейти зимою, когда и их
летнее время — та же зима! [73]
Снеговой покров закрыл для меня пути, и эта снежная
белизна стала для меня как бы теменью.

Редакторский вывод отсюда, впрочем, чужд поэзии, очень прозаичен: давно уж пора принять план Нахле Мдаввара (как знаем, чиновника французского консульства) и хлопотать в Стамбуле о французской концессии на проведение широкого шоссе через Ливан между Бейрутом и Дамаском, которое давало бы возможность во всякую пору года поддерживать сообщение первостепенной торговой важности; и сообщение притом бы не вьючное, как совершалось до сих пор, а экипажное, повозочное (№ 5 и сл.). Известно, что этот план осуществлен был пять лет спустя французской акционерной компанией (1863).

Такую же пеструю смесь деловито-прозаического стиля и приподнято-украшенного тона представляли собой газетные корреспонденции и из прочих мест Сирии (Халеба, Дамаска и т. п.). Наиобстоятельнее обрисовывалась жизнь Бейрута; да ведь и вполне естественно было, что, печатаясь в Бейруте, газета останавливалась с особой подробностью на мельчайшей хронике Бейрута. Тут и отчеты об общественных заседаниях и собраниях, тут и об уличных происшествиях, тут и такие семейные сообщения, как о свадьбах, крестинах или иной обывательщине. Но с нарочитой тщательностью (это и в разосланном приглашении к подписке было заранее обещано) редакция следила за торгово-экономической жизнью Бейрута, потому что в Бейруте (как, впрочем, и в Триполи и других портах Сирии) торгуют почти все граждане.

Редакция, во-первых, предлагала статьи общего характера о торговле. Затрагивались, например, вопросы о правильном счетоводстве (мы знаем, что Марун Наккаш привез в Бейрут из своего путешествия знакомство с итальянской двойной бухгалтерией). Указывалась (№ 8) ненормальность того факта, что в таком крупном коммерческом центре, как Халеб, нет торговой палаты, нет учреждения, польза которого ощутительно сказалась в Бейруте и в Дамаске. (Из № 10 мы узнаем, что османские власти не замедлили прислушаться к указанию газеты.) Предложена была (№ 14 и сл.) подписка на арабский перевод османского «Торгового кодекса» — «ал-Кудитши л-'усмани». И т. п. Во-вторых, редакция выделила в газете специальный «Отдел коммерческий» — «Кисм муттаджири» (он в конце номера, уже перед объявлениями) и в нем аккуратно держала своих коммерческих читателей в известности насчет состояния рынка, его колебаний, его новостей; сообщалось о

[73] Гипербола тут звучит по-арабски не так неправдоподобно, как по-русски, потому что арабское слово «шита» («зима») вместе с тем значит «дождь».

появлении тех или иных товаров, о спросе и о ценах на них; отмечался текущий курс денег, сообщалось о предстоящих аукционах, наложениях конкурса, лотереях, причем видим (№ 15), что для удобства бейрутских подписчиков газеты, купивших билеты крупной лотереи далекого французского города Марселя, изданы были в «Саде известий» и таблицы выигрышей (для термина «лотерея» употреблено было совсем нелитературное, вульгарное слово: «йа насиб», или «'амал йа насиб»[74].

Более чем естественно, что газета сообщала расписание прибытия морских пароходов; в Бейруте термин для «пароход» в разговорной речи применяется французский—«вабур» (vapeur), он оказался употребленным и в газетной речи, наряду, впрочем, с пуристическим неологизмом «бахира», который продолжает книжно писаться вплоть до наших дней... И вплоть до наших времен упорно не усваивается разговорной речью.

Поучителен в газете был и отдел объявлений, где рядом с природными бейрутинцами-арабами оповещают о своих фирмах и занятиях многочисленные европейцы, иногда явные спекулянты, иногда честные ремесленники. Внимание германского арабиста Флейшера привлечено было объявлением (№ 34) немецкого переплетчика в Бейруте — Розенцвейга[75], австрийца, сколько нам помнится. Среди объявлений печатались также извещения о новых арабских книгах, дающие известное представление и о неустанном развитии арабской литературы. Кстати сказать, тут отмечено и недавнее путешествие по Европе Салима Буструса (№ 31). Отмечались нововышедшие издания не только бейрутских типографий (например, в № 5 список публикаций американских миссионеров), но и издания египетские, и даже европейские, в числе которых (№ 67) — диван Мутанаббия X в. с комментариями Вахидия в редакции Ф. Дитерици (Берлин, 1858).

В тесной связи с такими книжными объявлениями и бюллетенями находились рецензии и заметки, между которыми (№ 5) характерна заметка по поводу выпущенного еще в 1856 г. макамного сборника «Слияние двух морей» шейха Насифа Язиджия, материально поддержанного, как и газета «Хадика», Нахле Мдавваром. Тон «Хадикат ал-ахбар» по отношению к шейху Язиджию — самый почтительный, хотя всею своею практикою газета постепенно нарушала пуристические принципы старика — нарушала их и далеким от язиджиевского «красноречием», и своим обыденным стилем, и разными неологизмами, и — еще чувствительнее — прямыми варваризмами; в том номере пятом старик-пурист находил «футуграфийа», «дагирутиб», «калфанизм» — galvanisme, «галфанубластик» и т. п. не-

[74] Букв. «О, жребий!» Собственно, это восклицание состоит из двух слов, но в живом языке оно слилось в одно слово, означающее лотерею.

[75] Fleischer, *Über die Culturbestrebungen in Beirut,* стр. 114.

арабские слова. Кстати сказать, тут же (№ 5) редакция опубликовала оду самого шейха Насифа Язиджия в честь султана Абдул-Маджида, которую шейх составил для экземпляра макам, предназначенного к подношению Его Величеству.

В очень трудном для турецкоподданного издания отделе «Иностранное обозрение», который, согласно с европейским обычаем, помещался, конечно, раньше «Коммерческого отдела», рядом с «Внутренним обозрением», газета «Хадикат алахбар» тоже внимательно обслуживает интерессы торговых кругов Бейрута, отводя далеко не последнее место опять-таки коммерческим и экономическим вопросам заграницы. Помимо желания удовлетворять насущные запросы бейрутского читателя-коммерсанта это отчасти делалось редакцией, вероятно, и потому, что «цензурные» условия Турции оставляли именно эту неполитическую сторону заграничной жизни несколько более доступной для свободного обсуждения [76].

Справедливость требует, впрочем, сказать, что тогдашний, еще абдулмаджидовский, турецкий административный надзор за печатью (предвестие цензуры) держал себя насчет сообщения известий из-за границы полиберальнее, чем это мы знаем впоследствии при абдулхамидовском мрачном режиме с его предварительною цензурою. Политиканствовать «Сад известий», понятно, не смела; но сообщать фактические данные из политических событий Европы и Америки газете предоставлялась возможность иногда даже в таких скользких случаях, которые при деспотическом общественном строе турецкой империи могли бы властям казаться и не полезными для оглашения. Так, во время еще не совсем подавленного восстания сипаев в Индии мы во втором номере газеты Х. Хурия читаем о январской сессии английского парламента 1858 г., и тут приводится многозначительная конституционная тронная речь королевы Виктории, произнесенная при открытии парламента; вскоре (№ 8, № 14) дана история Остиндской компании, которую после восстания, вызванного ее административным неумением в Индии в 1857—1858 гг., пришлось лишить политической власти. Во Франции крупным сенсационным политическим событием оказалось произведенное 14 января 1858 г. итальянцем Орсини террористическое покушение на жизнь императора Наполеона III и его супруги Евгении, подъезжавших к оперному театру; брошенная террористом бомба ранила 150 человек публики. Бейрутская газета не лишена была возможности сообщить

[76] Подлинная, предварительная, цензура введена была в Османской империи только после русско-турецкой войны 1877—1878 гг. (см.: Гордлевский, *Очерки*, стр. 36), но и до того времени пресса находилась под зорким наблюдением административных органов. Редактор или писатель, напечатавший что-нибудь неугодное административной власти, мог рассчитывать, что он будет наказан — или штрафом, или тюрьмою, или ссылкою, по усмотрению начальства.

читателям не только факт покушения на царственную особу (№ 5; однако с порядочным опозданием), но даже передать (№№ 16—21) подробности судебного процесса над итальянским террористом, который желал отомстить французскому императору за его враждебное отношение к освободительному движению итальянцев. Впоследствии, при султане Абдул-Хамиде, напечатать политическое известие такого рода, наверно, было бы газете запрещено [77]. Однако и в 1858 г. при либеральном Абдул-Маджиде редактор Халиль Хурий, помещая в своей газете данные о деле этого террориста Орсини, не смел сколько-нибудь высказаться, сочувствует ли он патриоту-итальянцу и его гордому письму к императору, которое огласил судебный защитник Жюль Фавр, известный антироялист, и которое произвело на парижскую публику сильнейшее впечатление. Наоборот, редактор (согласно, впрочем, со своей вообще осторожной натурой) должен был произнести подобным деяниям безусловное осуждение.

Таких «опасных» моментов заграничной хроники бейрутская газета имела сколько угодно, и для печатного преодоления их требовалось хорошее умение лавировать. Между тем, предоставлялась совершенно свободная возможность (ее редактор и использовал) писать без боязни о финансово-промышленном кризисе западных государств, который панически начался осенью 1857 г. в североамериканских Соединенных Штатах и тотчас отразился в других странах, ведших обширную внешнюю торговлю, — поразил финансовую экономику Франции, Англии, Германии (в Гамбурге — особо сильная биржевая паника и крушение ряда фирм), болезненно отразился в скандинавских странах и в Австрии; докатился кризис и до Сирии. Тема о мировом экономическом кризисе, жгуче близкая для торговых кругов Бейрута, затронута была газетой «Хадикат ал-ахбар» с первого же ее номера и не переставала систематически освещаться в дальнейших.

Лавируя с большим опасением по скользким темам политической заграничной жизни, чувствуя себя свободнее в трактовании заграничного экономического кризиса, бейрутская газета совсем уж свободно могла перепечатывать из иностранной прессы, из двенадцати газет с пресловутым журналом «Illustration» в том числе (№ 6, № 29), мелкие будничные известия всякого рода, чуждые политике: о любопытных житейских происшествиях за границей, об интересных новых изобретениях на Западе, о всяких курьезах западной жизни и т. п. — словом, то, что в обиходной речи сплошь да рядом и называется «газетными новостями» и очень нравится среднему читателю-обывателю. К чести газеты, общий характер подбора таких

---

[77] Ср. у Гордлевского: *Очерки,* стр. 141—142.

иностранных «газетных новостей» показывает с несомненностью (по крайней мере у нас остается именно такое впечатление), что редакция имела в виду не только угодить непритязательным вкусам читателя-обывателя (и, пожалуй, тем увеличить свой тираж), но прежде всего желала, думаю, использовать эти умело подобранные интересные западноевропейские мелочи как некоторое дополнительное пособие к достижению общественно-воспитательных и просветительных целей.

Цели эти вообще составляли главную общественную заслугу бейрутской газеты и проводились в ней всесторонне. Понятно, что на первом плане служили таким целям не газетные мелочи, а серьезные руководящие статьи, которые иногда являлись передовицами, чаще же помещались в третьем отделе газеты, в рубрике «смешанного содержания»[78]. Характерны между ними две программных передовицы, одна малая (№ 1), другая большая, полгода спустя (№ 31). Суть их, взятых вместе, сводится к следующему.

Наша страна отстала сравнительно с Европой, это так. Но она уже сделала исполинские шаги по пути прогресса сравнительно с тем, чем она была всего одно поколение тому назад. Да и как могло бы быть иначе, если множество наших молодых людей успело изучить иностранные языки, самое действительное средство для близкого ознакомления с теми мыслями, нравами и обычаями, которые имеют силу в просвещенных странах? Облегчено для нас дело движения вперед просветительными стремлениями самого султана; наша обязанность — поддерживать его стремление к прогрессу всех подданных ему народов. Страна наша прекрасна, ее и иностранцы воспевают; но мы любим ее иначе. Для нас мило в ней все, даже то, что с виду некрасиво: оно ведь наше, родное. Это чувство называется патриотизмом (букв. «любовью к родине» — «хубб ал-ватан»). Если между нами, арабами, существует разница в религии, то такое обстоятельство не должно влечь нас к взаимной фанатической ненависти, которую, к сожалению, приходится еще наблюдать в качестве пережитка прошлых времен, особенно в «святой земле»: там-то каждый считает себя защитником бога против понимающих того же единого бога иначе, чем понимает он. К счастью, новый манифест мудрого государя[79] уравнивает все религии и велит забыть религиозный фанатизм во имя всеобъединяющего государственного патриотизма. Будем единая нация и будем двигаться вперед совместными си-

---

[78] Обычный порядок распределения материала в «Хадикат ал-ахбар» был такой: 1) внутренние события; 2) иностранные события; 3) статьи и известия смешанного содержания; 4) коммерческий отдел; 5) объявления.

[79] При случае редактор-христианин не колеблется титуловать султана не совсем по-мусульмански: «высший наместник бога» — «халифату Ллахи л-а'зам». Мы видим, что год спустя Б. Бустаний (1859) без стеснения ссылается на изречение имама Алия.

лами! По убеждению редактора, религиозно фанатическая рознь сама собою отпадает, когда страна проникается подлинным просвещением, усвоивши его не через окошечко религиозного учения, а через широкое окно науки народов западных, которые перегнали Восток (№ 31).

Задача, поставленная себе газетой, выражена в приведенных передовицах вполне ясно. Едва ли поэтому нас обманывает наше впечатление, высказанное нами выше, что помещавшиеся в газете всякие мелкие «газетные новости» относительно Запада печатались редактором далеко не в виде каких-то случайных заметок, а имели сознательно определенную, все ту же общую цель — беспрерывно возбуждать в арабских читателях интерес к усвоению плодов западной культуры, представляющей для Востока даже с чисто практической точки зрения много осязательных удобств и выгод. Да иногда такие «мелкие сообщения» прямо даже сопровождались в газете и соответственным комментированием, кивком в сторону своих местных отношений. Сообщала «Хадикат ал-ахбар», например, о постройке англичанами нового колоссального парохода «Левиафан» (№ 1) — и тут же прибавляла свои соображения о том, как удобны теперь сделались средства передвижения в тех странах, где имеются и превосходные пароходы и сеть железных дорог. Думается, что в силу психологической ассоциации идей каждый читатель-араб должен был при этом чтении обязательно вспомнить неприглядное состояние своих восточных дорог, породивших характерную арабскую поговорку: «Путешествие — кусок адской муки» — «Ас-сафар — кит̣ʿат сак̣ар», и поразмыслить о необходимости устроить хотя бы бейрутско-дамасское шоссе (о котором вскоре, начиная с пятого номера, сама газета не преминула заговорить).

Заслуживает нашего внимания еще одна из руководящих статей (№ 28), посвященная выяснению сущности и преимуществ истинного образования. Здесь редакция предостерегает, что не следует смешивать истинную цивилизацию и внешнее подражание европейцам. Правда, замечает редактор, европеец и в своей внешности имеет кое-что тонко изящное, что и мы можем брать себе за образец; можно также, в известных условиях, считать целесообразным и хождение с тросточкой, и повязывание шеи галстуком, и т. п.; однако будет грубейшая ошибка — видеть в таком подражании европейской внешности ту цивилизацию, которая нам нужна для поднятия нашего умственного уровня. Нам нужно совершенствоваться в европейских знаниях, в поднятии чувства человеческого достоинства, усваивать те навыки и тот образ действий, которые ведут к благу и единиц и целого. Средства же, содействующие приобретению такого просвещения, газета «Хадикат ал-ахбар» видит в том самом, что высказал вскоре, через год, Бутрус Бустаний в своей известной нам публичной лекции 1859 г.: такие

средства — печать, школы, публичные библиотеки. При этом Халиль Хурий, как некогда за десять лет перед тем Бутрус Бустаний, решительно стоит за необходимость образования также для женщин и делает горькие замечания об обычной пустоте и неразвитости арабских матерей семейства и дочерей, в силу чего духовная общность с ними невозможна для интеллигентного мужчины.

Писана апология женского образования в номере двадцать восемь бейрутской газеты; а через два номера редактор комично попал впросак. Из лондонского журнала «Вестник Европы» от 12 июня 1858 г. он без обозначения европейского источника перевел в своей «Хадикат ал-ахбар» (№ 30) шуточную статью-рецепт: «Новоизобретенный телеграф». Она гласила: «Если ты хочешь распространить известия во все концы света с наивозможнейшей скоростью, то собери толпу женщин, выстрой их в ряд, подойди к первой из них, шепни на ухо ей то, что тебе нужно, и попроси держать твои слова в тайне, и сам уходи. Увидишь, что известие вмиг распространится из страны в страну». Негодующие письма, которые посыпались в редакцию от читательниц, заставили редактора в следующем же номере юмористически принести публичное извинение за напечатанную шутку и назвать по имени тот английский журнал, из которого она была заимствована.

Что касается публичных библиотек, то воззрения газеты на желательный их состав высказаны были достаточно типичные. Халиль Хурий не отрицал важности книгохранилищ старой арабской литературы, особенно по отрасли классической филологии, и даже сам по просьбе Флейшера поместил в своей газете (№ 32) описание арабских рукописей библиотеки Сирийского научного общества. Беллетристические библиотеки он тоже ценил и считал поучительным для своих земляков напечатать (№ 11) заметку об одной любительской библиотеке в Париже, где собрано уже 1550 томов сочинений известного французского романиста Ал. Дюма (Искандер Димас [80]). Но та общественная библиотека, которая по его плану желательна была бы для Бейрута (№ 13), должна бы собрать в себе все, что только писалось по-арабски о Сирии, и книги, и рукописи. Однако тут же он настаивает на необходимости книг по точным наукам, математическим, и притом таких, которые своею ясностью изложения и обстоятельностью содержания служили бы целям самообразования, без руководства учителя.

Не дожидаясь того блаженного времени, когда школы и вожделенные библиотеки внедрят во всех арабах Сирии знание точных, физико-математических наук, газета «Сад известий»,

[80] Несколько позже, когда арабская литература наводнилась переводами из Дюма («Граф Монте-Кристо», «Три мушкетера» — «ал-Хуррас ас-саласа», «Двадцать лет спустя» и др.), имя этого романиста арабы писали уж с буквою «у» (Думас).

согласно со своим заглавием, охотно помещала на своих столбцах, все в том же широком отделе «смешанного содержания», научно-популярные статейки и заметки, какие в газете европейской сочтены были бы, пожалуй, за наивные по своей элементарности. Мы уж имели случай мимоходом упомянуть (№ 5) слишком популярные заметки такого рода об электрическом токе, гальванизме и гальванопластике, дагерротипии, фотографии; за ними последовало (например, № 12) разъяснение об атмосферных давлениях, о принципах устройства барометра (баруматр), об устройстве воздушного шара (балун — ballon) и пр.

VIII

Филологические затруднения для работников европеизаторской газеты в деле терминологии при речи о новых изобретениях и новых жизненных явлениях. Оправдание (совместно с Бутр. Бустанием) ковки арабских неологизмов или усвоения общеевропейских культурных слов («гальванопластика» и пр.)

Не раз тут резко всплывал перед газетою больной вопрос о недостатке подходящей арабской терминологии.

Правда, для ряда научных европейских терминов уже успели, в частности при помощи египетских учебников переводческой эпохи Мухаммеда Алия (с Рифа'а-беем во главе) и учебников бейрутских миссионеров, установиться свои арабские неологизмы, например, «саййал кахраба'и» — «электрический (букв. янтарный) ток»; но и в тех учебниках много европейских терминов пришлось по необходимости сохранить временно в их европейском, греко-латинском виде[81]. Бейрутская газета пошла тем же путем и запестрела в таких случаях неизбежнее, чем во многих других, и неологизмами, и прямо чужими словами. Между тем, она предназначалась для чтения не узкого круга будущих специалистов-техников, которые в специальном учебнике легко могут примиряться со всяким, даже неуклюжим новшеством, а рассчитана была на вразумление широкой публики.

В глазах книжников-староверов ковка новых слов и заимствование чужих терминов были, конечно, своего рода кощунством со стороны газеты по отношению к высокочтимой классической арабской речи. Дамасский консул И. Ветцштейн сообщал Флейшеру[82], что дамасские ученые мусульмане (очевидно, такие книжники, как Махмуд Хамза, приятель бейрутского

[81] Для некоторых терминов такая «временность», кажется, останется вечной. Даже в XX в. мы читаем «хидруджин» и «уксиджин» в смысле «водород» и «кислород».

[82] Fleischer, *Über die Culturbestrebungen in Beirut*, стр. 124.

архипуриста-христианина Языджия) отказываются читать бейрутскую «Хадикат ал-ахбар», между прочим, из-за ее лингвистических новшеств. Конечно, и в Бейруте таких ригористов-старокнижников недолго было искать; это прекрасно понимали и издатель Нахле Мдаввар, и редактор Халиль Хурий, и другие ближайшие к газете люди. И мы видим, что в первом же подходящем случае, когда в газете были напечатаны заметки про «гальванопластику», «дагерротипию», «фотографию» и пр. (№ 5), редакция одновременно сочла нужным защитить себя от ожидаемого неодобрения староверов и высказала те же доводы, которые год спустя высказал относительно новоарабского литературного языка Бутрус Бустаний в своей известной лекции 1859 г.

— Арабский язык, — писала редакция газеты, — при огромном богатстве оттенков для старинных понятий не имеет слов для новых понятий. Поэтому без создания новых слов мы обойтись не можем, как бы это ни было неприятно господам ученым филологам, которые веруют, что авторитетный составитель классического словаря «Океан» Фирузабадий в начале XV в. уже наглухо замкнул сокровищницу арабского языка и унес ключ с собою. Как западноевропейские языки, так и наш не может не стремиться к достижению точности в выражении, и творимые для этого неологизмы, в сущности, лишь обогащают язык и придают ему свежую силу. Из-за того же стремления к точности нам приходится пользоваться и совсем чужими словами вроде «гальванопластика» и «фотография». Да и наши предки во время высокого расцвета халифатской науки поступали таким же образом для выражения недостававших им понятий: философское слово «хайула» [материя] взято было ими из греческой терминологии < ὕλη >, культурно-техническое «булад» [сталь] — из языка персидской промышленности т. п.[83].

Еще подробнее и еще решительнее высказалась редакция по этому вопросу к концу года (№ 48).

— В наших просветительных целях, писала редакция, предвосхищая лекцию Бутруса Бустания, — мы стремимся придать нашему благородному языку полную способность свободно двигаться по пути новых идей и желаем поставить его на один уровень с новыми языками в области всевозможных наук и знаний. Кто знает наш язык и наряду с тем какой-нибудь европейский, тот признает, что арабский язык в нынешнем его состоянии при всем своем богатстве синонимов есть бедный язык, на котором нельзя выразить почти ни одного понятия из числа выработанных новыми успехами человеческого знания. Это надо сказать вообще о всех восточных языках. Если какой-нибудь ориентал попадает в большой европейский город, например в Лондон, и захочет описать своею родною речью все чудеса, какие создали наука и знание в той блаженной части света, то это для него будет невозможная зада-

---

[83] Не мешает заметить, что если в 1858 г. газета не находила подходящего арабского слова для «фотографии», то вскоре же после того фотографическая отрасль, широко развиваясь в Бейруте и других арабских местах, сумела выработать и некоторые свои арабские термины взамен иностранных. Красующееся теперь на вывесках в Бейруте слово «ʻаккас» (букв. «отразитель») превосходно понимается публикою, хотя и слово «фотограф» сохраняет все права гражданства. Пошло в ход для обозначения «фотографии» и арабское новообразование «тасвир шамс» (букв. «живописание солнцем»), до которого в 1858 г. газета «Хадикат ал-ахбар» еще не додумалась.

ча. Мы при этом имеем в виду не только какие-нибудь замысловатые машины, но и много других проявлений человеческой деятельности, раз на Востоке нет даже намека на них. А если кто-нибудь найдет в наших словах преувеличение и клевету на Восток, то, пожалуйста, пусть он потрудится перевести по-арабски какую-нибудь речь, произнесенную в английском парламенте, или еще лучше—-целый протокол парламентского заседания, или европейский театральный фельетон, или политическое исследование, или торговый отчет! Мы не сомневаемся, что перед каждой фразой, которую ему понадобится передать по-арабски, он встретит глубокую пропасть, перепрыгнуть ее он, пожалуй, сумеет, но с опасностью остаться темным для понимания и ввести читателя в сомнение и неуверенность насчет подлинного смысла переводимого текста.

— Не скроем,— признавалась газета,— что и для нас была очень тяжела борьба с указанными трудностями с самого начала издания нашей газеты. Не решаемся сказать, что мы всегда были счастливы в этой борьбе; но смеем с полным правом утверждать, что в нашей стране мы были первыми, кто вообще отважился взять на себя такую задачу и приложил усилия к тому, чтобы арабский язык сравнялся с языками, приспособленными к современному употреблению. Правы мы или не правы в таком важном деле, это пусть выскажет тот, кто читает нашу газету без предвзятости.

IX

Эстетико-литературное значение газеты «Хадикат ал-ахбар». Далеко не первоклассный подбор ее фельетонов, как в области классической арабской литературы, так и в области европейской беллетристики, сплошь да рядом парижского бульварного тона. Суховатые исторические приложения к газете

Думается, что приведенным обзором более или менее ясно очерчивается общественно-политическое направление и облик новоосновайной бейрутской газеты «Хадикат ал-ахбар», которые вполне определились уж и в первом, 1858, году ее существования.

Остается, для полноты обзора, коснуться и собственно литературного значения газеты, которое сказалось в литературных фельетонах и приложениях. Тут лестного для газеты нам придется отметить не так много, по крайней мере для первого года ее издания.

Фельетоны не составляли собою особо разграниченного отдела бейрутской газеты,— они входили в «Отдел смешанного содержания», т. е. по порядку распределения газетного материала — в третий. Характер арабской речи и стиля в печатаемых фельетонах не порождал больших затруднений для пишущих и не вызывал филологического осуждения со стороны средних читателей. Речь беллетристики в «Хадикат ал-ахбар» совпадала с обычною повествовательною речью прежнего типа арабской беллетристики, довольно легкой для понимания широкой публике. К сожалению, самое содержание фельетонов газеты заставляло очень многого желать.

В подборе фельетонов мы видим крайнюю хаотичность, невыдержанность, малопродуманность. Старина и новизна здесь причудливо перепутались, и притом как из старой арабской литературы, так и из новой европейской брались для впечатления далеко не первоклассные вещи. Печаталось то, без чего арабская публика, обслуживаемая газетою, пожалуй, могла бы с большим успехом обойтись.

Некий Антун Хасан, преподаватель арабского языка в венской политехнической школе, по происхождению египтянин, прислал в «Сад известий» мусульманскую легенду о семи спящих отроках эфесских, как она рассказывается у мусульман. Редактор не отказался поместить эту старинную легенду в газете, потому что христиан-арабов она могла заинтерсовать, как нечто им неизвестное; мы видели, что даже такой начетчик, как шейх Насиф Язиджий, в толковании к своим макамам признал пса Китмира за божия ангела. Помещена была в газете и крайне несовременная «Повесть про Баррака ибн Рауханa»,— рыцарско-разбойничья история в духе репертуара профессиональных сказочников, повествующих про подвиги доисламского героя Антара, и т. п.

Из западной литературы в фельетонах «Сада известий» переводимы были тоже не наилучшие литературные образцы, а всякая парижская дребедень бульварно-романтического или уголовного содержания: «Свадебная ночь» («Лайлат ал-ʽирс»), «История маркиза де Фонтанжа»[84], «Повесть про обоих Жоржей» («Ривайат ал-Джирджисайн») и др. Если ж добавить, что сверх фельетонов такого сомнительного качества помещались в «Отделе смешанного содержания» также разные избитые анекдоты и шутки, иногда крайне невысокого остроумия (вроде «Новейшего телеграфа»), то оценку беллетристико-литературного материала в газете придется дать крайне невыгодную[85].

Трудно понять, как мог допустить подобную безвкусицу в своей газете тот, кто с гордостью считал себя литературным учеником Ламартина. Трудновато даже отделаться от подозрения, что фельетоны подобного вульгарного пошиба допускаемы были умышленно для уловления возможно большого числа читателей среди тех людей, которые в чтении ищут не идейности и художественности, а забористого интереса.

Как видно, неуместность такой беллетристической бульвар-

---

[84] Де Фонтанж — одна из фавориток короля Людовика XIV, принужденная из-за расстроенного здоровья удалиться от двора после блестящей расточительной придворной жизни. От Людовика XIV был у нее ребенок.

[85] Мы совсем не постигаем, как это Рено, в своей снисходительности, решился написать о беллетристике бейрутской газеты: «Il s'y trouve de temps en temps un feuilleton, consistant dans un récit sérieux et suivi» <«В ней можно найти время от времени серьезный роман с продолжением»> (*Notice*, стр. 310).

щины ощутил в конце концов и сам Халиль Хурий, редактор газеты. В следующих годах существования «Хадикат ал-ахбар» мы видим в фельетонах газеты большое улучшение. Отчасти и сам он стал писать для газеты литературные рассказы, которые замечательной художественностью, правда, не блистали, но все же это была не халтура, а литература, и Халиль Хурий отмечен как беллетрист и историей арабской литературы [86].

Вполне чуждым подозрений в халтурности, но далеким от современности и суховатым по стилю оказалось приложение к газете «Хадикат ал-ахбар». Оно, с особой пагинацией, печаталось не при каждом номере, а только при некоторых номерах газеты вместо последних столбцов, с тем расчетом, чтобы подписчик сам это приложение отрезал, сам сфальцевал, а по окончании всего — сброшюровал бы или переплел бы в виде отдельной книжки. Прием — вполне обычный для некоторых европейских газет, соблюдающих экономию, и он незаметно, понемногу дает в смысле обогащения литературы обыкновенно очень хорошие результаты [87].

Халиль Хурий избрал для приложения не какое-нибудь беллетристическое произведение, но <сочинение> старинного арабского историка. Сперва (в № 2, 15, 19, 21) начал было он печатать историческую компиляцию Ибн Шихны, халебского сирийца, жившего в 1348—1412 гг.; но когда ему Рено указал [88], что Ибн Шихна в печатаемых старейших частях своей летописи есть не более, как эксцептор из Абу-л-Фиды, то Халиль Хурий прекратил печатание Ибн Шихны и заменил его историей двух славных памятных борцов против крестоносцев — султанов Нураддина и Саладина XII в., которую составил в XIII в. дамаскинец Абу Шама (1203—1268). Редакцию текста Абу Шамы взял на себя австрийский арабист Бернхауэр. Этим его сотрудничеством лишний раз подчеркиваются живые сношения редакции «Хадикат ал-ахбар» с европейской ориенталистикой.

X

Несколько слов о дальнейших эволюциях в полувековой жизни Халиля Хурия (дожил до 1907 г.). Скачки в сторону официозности. Угодливость и хитрое лавирование редактора перед турецкими властями. Однако

---

[86] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 251. Правда, Зейдан ограничился лаконическою фразою: «ва ла-ху ривайат адабийа»,— и больше ничего.

[87] Так, издающаяся с 1880 г. львовская украинская газета «Діло», отдавая два раза в неделю второй полулист номера под четыре страницы хорошего иностранного романа, успела за несколько десятков лет своего существования накопить прямо богатую серию переводных романов, целую библиотеку, которая так и называется «Бібліотека повістей Діла».

[88] Reinaud, *Notice,* стр. 318—319.

его заслуги в деле развития новоарабской литературы и распространения европейской культуры остаются в глазах младшего поколения несомненными

Халиль Хурий издавал газету «Хадикат ал-ахбар» в Бейруте 50 лет (ум. в 1907 г.), и понятно, что в течение такого долгого срока газета его не могла не оставить заметного следа в литературном развитии арабов. Однако благоприятная оценка послышалась раньше: уж и после первого года издания Бутрус Бустаний, произнося свою памятную речь о задачах арабской литературы (1859), с полною уверенностью предвещал, что потомство сохранит о Халиле Хурии, как основателе первой арабской газеты в Сирии, почтительную память.

Да, но с оговорками.

Год спустя после этого отзыва газета Халиля Хурия проделала свой первый скачок в сторону официозности.

В 1860 г. эмигрант-сириец, ренегат Фарис Шидйак, начал издавать в Цареграде, на арабском языке, влиятельную полуофициальную газету «Ал-Джава'иб» — «Почтовые новости» [89]. Газета Шидйака освещала текущие события, ливанско-сирийские в том числе, вполне так, как того требовали интересы турецкого правительства, но от Сирии она все-таки была далековата. Когда устроенная турецкими властями летом 1860 г. неслыханная резня христиан в Дамаске и на Ливане заставила турецкое правительство послать ревизию в Сирию, то, как известно, в сопровождении секретаря-христианина Ризкаллы Хассуна приехал для расследования дел полномочный везир Фуад-паша. Фуад-паша счел удобным иметь в самой стране печатный арабский орган, верный турецкому правительству и в то же время влиятельный. Халиль Хурий приветствовал деятельность Фуада-паши в Сирии (по правде сказать, достаточно потворственную для убийц) очень льстивым описанием той справедливости, которую, мол, паша тут проявил, и того добра, которое он якобы совершил, и все это — с высокопохвальными одами-касыдами в честь его высокопревосходительства. Издал он это и отдельной книжицей: *ан-Наша'ид ал-Фу'адиййа* (74 страницы, и за недорогую цену: три пиастра, т. е. чуть-чуть побольше двугривенного).

На соотечественников Ламартина, горячо любимого Халилем Хурием, на французскую эскадру, которая прибыла в Бейрут спасать несчастных маронитов, гадливое впечатление произвел тот номер газеты «Хадикат ал-ахбар», что вышел после 19 ноября 1860 г. [90]. Еще на соседнем Ливане воющие и

---

[89] Про «Ал-Джава'иб» см. у нас стр. 240—242. Прибавлю при случае, что многие бейрутинцы переводили тогда это заглавие псевдоклассически: «Почтовые верблюды»,— кажется, с легкой руки Насифа Язиджия.

[90] См. у корреспондента французской эскадры Пужула: *La vérité sur la Syrie*, стр. 411—412. Пужула знал арабский язык.

рычащие стаи собак и диких зверей продолжали терзать кучи неубранных трупов нескольких тысяч жертв, еще по всему Бейруту с утра до вечера раздавались душераздирательные вопли осиротелых, голодных и нагих женщин и детей, нахлынувших в Бейрут для спасения от друзско-турецких зверств, а брат мецената Михаила (Нахле) Мдаввара, член торгового суда Никула Мдаввар, устроил в честь «правосудного» Фуада-паши и его турецкой свиты роскошный бал и банкет с иллюминацией, фейерверками и музыкою, военною и гражданскою. Для Фуада-паши радостный такой фестиваль особенно угоден был тем, что мог служить перед Европою одним из доказательств полного успокоения Сирии и ненужности европейского вмешательства [91]. И этот подхалимский бал-банкет 19 ноября 1860 г. был описан в газете Халиля Хурия архинепозволительно ликующим тоном с комплиментами и по адресу его высокопревосходительства, и по адресу хозяев дома, «господ Мдавваров, которые сумели проявить достодолжную любезность и заслужили всех похвал». Эта статья газеты о «блестящем пире и радостных плясках», почтивших турецкого представителя над горами похороненных и непохороненных, во всяком случае неотомщенных христианских трупов, была немедленно переведена для прибывших французов [92], и корреспондент послал ее в Париж с примечанием, что бейрутская газета «Хадикат ал-ахбар» есть орган турецкого правительства. В словах этих была уж правда. Фуад-паша оценил талант Халиля Хурия и уговорился с ним, что издаваемая им газета «Хадикат ал-ахбар» будет вообще отражать взгляды османского правительства. За это газета стала получать ежемесячную казенную субсидию. Выход — два раза в неделю. Молодой еще, двадцатичетырехлетний Халиль Хурий приобрел крупный политический вес и начал занимать разные значительные должности политического характера при местных турецких властях. Тут ему его хорошее знание турецкого языка пригодилось как раз кстати [93].

Через пять лет после резни турецкое правительство основало свой собственный, вполне правительственный, орган в Дамаске: «Сирия». Газету Халиля Хурия сделало было своим официозом ливанское правительство; но от него казенная субсидия прекратилась вскоре. Это было тем естественнее, что Ливан при первом же автономном губернаторе армяно-католике

---

[91] Оттого устроен он был не от имени Михаила Мдаввара: тому, как старшему драгоману французского консульства, неловко было бы самому выступать инициатором подобного празднества.

[92] Текст перевода, в главном, издан у Пужула (там же, стр. 411).

[93] Оно и литературно оказалось для него нелишним. Знаменитый арабский историк-прагматик Ибн Халдун начала XV в., автор свода *'Ибар* («Поучительные примеры»), вызвал турецкую работу Субхи-паши под заглавием «Пополнение к *'Ибар» — Такмилат ал-'Ибар.* Халиль Хурий издал ее в своем арабском переводе.

Давуде-паше обзавелся своей собственной официозной газетой (1867). Однако в то время «Хадикат ал-ахбар» материально уже вполне твердо стояла на ногах.

Осторожного своего тона и предупредительности по отношению к власть имущим Халиль Хурий не переставал и не переставал держаться в газете и после того. Да и времена такие наступали для Турции, особенно при султане Абдул-Хамиде с конца 1870-х годов, что всякому пишущему требовалось проявить политическую благонадежность в самой высокой степени. Культурно-европеизаторскую свою задачу газета «Хадикат ал-ахбар» благополучно продолжала; а вместе с тем на какие-нибудь неуспехи в житейской своей карьере редактор не мог пожаловаться. В торжественных, парадных случаях нам приходилось видеть его, уже седовласого мужа, в раззолоченном гражданском мундире принятого тогда европейского покроя, со множеством звезд и орденов на груди, с довольно напыщенной осанкой; важность осанки усиливали большие усы (борода была сбрита). На голове он, при мундире европейского типа, носил не европейскую шляпу, а как подобало благонадежному турецкому подданному — красную феску, так-сяк сберегавшую ему восточный вид. Сквозь сосредоточенную важность умного лица, приличную для парадного момента, глаза редактора «Сада известий» играли явною хитрецою и лукавством. Помню, когда к нему подошел поговорить полный гордости главный бейрутский кадий-чалмоносец, Халиль Хурий выслушивал его, почтительно полусклонивши голову, но типично-лукавая игра глаз не исчезала [94].

Ко времени старости и смерти Халиля Хурия (ум. в 1907 г.) арабская пресса была уж на редкость обильна, и цифра газет исчислялась уже сотнями. Смерть его вызвала ряд сочувственных некрологов; среди них тот, который был помещен в солиднейшем египетском журнале «Ал-Муктатаф», вышел из-под пера православного ученого араба Исы Искандера Ма῾луфа

---

[94] Генеральный консул России в Бейруте конца 1890-х годов К. Н. Лишин, много времени проживший среди турецкоподданных греков (имевший и жену гречанку), уверял меня, что, судя по лицу редактора «Сада известий», предки его несомненно были греками, и со свойственным Лишину грубоватым юмором он редактора газеты окрестил «Хитро-грекос Проползаки». Во времена султана Абдул-Хамида кто из турецкоподданных христианских деятелей не бывал «проползаки»? Да и сам К. Н. Лишин, испытанный дипломат, когда я у него осведомился: «Курите ли Вы?», улыбнулся не менее лукаво, чем Халиль Хурий, и ответил лукавой же шуткой: «Только фимиам!» Обычная осторожность натуры Халиля Хурия проявилась по отношению ко мне в том, что он отказался выдать мне на дом для просмотра комплекты своей газеты первых лет ее существования (это, действительно, библиографическая редкость), а переслал для моего пользования нужные мне годы в помещение российского генерального консульства, под поручительство самого консула. Словно для контраста тогда же библиотека школы «Трех святителей», по рекомендации своего попечителя Дж. Туейния, посылала мне свои ценные рукописи для рассмотрения на дом, по десяти, по двадцати рукописей сразу.

(впоследствии сделавшегося членом дамасской академии наук)[95]. Некрологи эти ясно засвидетельствовали, что полувековые заслуги редактора первой арабской газеты в Сирии всеми сознавались. Забыт был, как нечто в Турции неизбежное, его политический оппортунизм, и в благодарной памяти земляков остались только положительные стороны газеты «Хадикат ал-ахбар», не перестававшей все время содействовать культурному прогрессу арабского общества по пути сближения с Западом.

XI

Лингвистические заслуги газетной деятельности Халиля Хурия в оценке европейских ориенталистов. Постепенная журналистическая переработка устарелого, расплывчатого классического арабского языка в удобный, точный орган мировой мысли нашей современности

Арабы, вспоминая сочувственным словом редактировавшуюся Халилем Хурием газету «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий», подчеркивают преимущественно ее культурно-просветительные заслуги, ее гуманизм, популяризацию западных знаний, воззрений и вкусов и т. п.

А европейские ориенталисты, начиная с тех, которые были свидетелями основания газеты в 1858 г. (Рено, Флейшер), всегда уделяли особое внимание историко-лингвистическому значению газетной печати, значению повременной прессы в деле выработки и развития новоарабского литературного языка. Итог наблюдениям европейских ориенталистов в этой филологической области не так давно подвел H. A. Gibb (1928), сжато и кратко, в своем беглом вступлении к этюдам по новоарабской литературе. Нового для ориенталистов Гибб по этому вопросу не сказал ничего, но его формулировка филологического значения арабской прессы настолько выразительна в своей сжатости, что заслуживает быть здесь приведена[96]. Гибб в своей статье нигде ни титула газеты «Хадикат ал-ахбар» не называет, ни имени ее редактора, Халиля Хурия, не упоминает. Гибб, не указывая журнально-газетных имен, хочет высказаться вообще о значении арабской прессы для постепенной шлифовки арабской литературной речи согласно с потребностями новой жизни.

«Насиф Язиджий (1800—1871),— говорит Гибб,— поставил целью своей жизни восстановить чисто классический арабский

---

[95] См.: «ал-Муктатаф», 1908, стр. 993; 1909, стр. 12. О прочих: Саркис, *Му'джам*, стр. 845.

[96] См.: Gibb, *Studies*, I, стр. 750—752. Эпизодическую стр. 751, не относящуюся к делу, конечно, переводить мы не станем.

язык в его старинном состоянии и вымести прочь все безобразящие его новшества в стиле и мыслях. Бесспорно, Язиджий был величайшим арабским книжником своего времени, и его влияние простиралось далеко за пределами Сирии. Тем не менее его литературная деятельность представляла собою только tour de force, поскольку он отвергал всякое приспособление к современности... И в то время как Язиджий старался соорудить плотину против напора новых течений, вокруг него вырастала в самом же Бейруте другая школа писателей, влияние которой в конце концов приобрело перевес над влиянием Язиджия и дало Сирии преобладающее положение в арабской литературе в течение второй половины XIX столетия. Присоединяясь к язиджиевской цели оживить старые знания арабов, эта группа старалась также усвоить ценные элементы западной литературы и западной литературной техники. Вождем этой школы явился Бутрус Бустаний (1819—1883), пионер во многих отраслях литературной деятельности. Но и он оказался слишком еще академичен в своем слоге. И вот выступила на сцену журналистика».

«Роль журналистики в развитии новой арабской литературы,— продолжает Гибб,— почти невозможно переоценить. Газеты не только заменяли школу для выучки молодых писателей, но они также толкнули арабский слог по прямому пути эволюции для удовлетворения встречающихся ежедневно потребностей печати. Старинный литературный слог, создание малого круга избранных лиц, запутанный, описательный, обремененный неясностями, оставался вне соприкосновения с новыми потребностями и их выражением и оказывался не приспособлен к тому, чтобы служить словесным посредником для тех органов, существование которых зависело от снискания возможно широчайшего круга читателей. Не следовало ли новым писателям Сирии перейти на повседневную живую речь своей страны? Но в силу традиции и наследственных инстинктов арабской пишущей братии простонародную разговорную речь тут приходилось исключить, тем более, что она положила бы роковое препятствие распространению поля своего влияния вне узкого местного круга. Формальный разрыв с классическою речью был поэтому недопустим, и задача, лежавшая перед журналистами, была не из легких. Разрешение ее не могло быть достигнуто в один день, и язык газет на своих более ранних этапах представлял собою, по оценке более поздних арабских критиков, образец убогости, «ракака» [97]. Но сирийские писатели беспрерывно стремились разрабатывать удобопонятность и плавность речи вместо стилизирования ее; они даже подверглись упреку (который и теперь еще слышится на их счет) в излишнем употреблении европейских фразеологических

[97] Кажется, что Гибб взял выражение у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 272 («ракакат ал-инша'»).

оборотов [98]. И по мере того как газетное дело развивалось, оно приобретало такую мощь выражения и гибкость, какую арабский язык едва ли когда-нибудь знал в течение своей долгой литературной истории».

Мы заранее отметили, что, констатируя эту общеизвестную «неоценимую» литературно-филологическую заслугу газетных работников-сирийцев, Гибб не счел нужным назвать кого-нибудь из газетчиков по именам. Да он, наверное, при этом сознавал, что не сам редактор той или иной газеты придавал точность выражения арабскому литературному языку, а совершалось это по мере сил целым коллективом газетных сотрудников, часто даже остававшихся анонимными, как, например, корреспонденты, репортеры и др. Однако если бы Гибб захотел называть имена, то, очевидно, должен был бы сказать: бейрутской газете «Хадикат ал-ахбар» с ее руководителями Нахле Мдавваром и Халилем Хурием и с теми сотрудниками, которые сгруппировались вокруг газеты, принадлежит заслуга, что они были первыми деятелями этого направления и что тезис о неизбежном совершенствовании арабского литературного языка они поставили с сознательною четкостью.

Относительно Бутруса Бустания, которого Гибб готов считать все чаще за слишком классического стилиста, надо мнение Гибба несколько ограничить. Уж одна речь Бустания 1859 г. убедительно показывает, что нельзя резко отделить его взгляды от взглядов Нахле Мдаввара, Халиля Хурия и прочей тогдашней газетной компании. И вдобавок, в недолгом времени, тот же Б. Бустаний сам занялся, увидим, изданием своей собственной газеты западнического направления.

С другой стороны, нельзя без ограничений принять и произнесенное Гиббом тут же [99] слишком уж категорическое утверждение насчет судьбы принципов устарелого шейха Насифа Язиджия: «его школа оказалась не способна удержать в руках знамя, отныне неприменимое». Нет. Правда, взглядам Н. Язиджия нанесли сильный удар и Бутрус Бустаний, и газета «Хадикат ал-ахбар», и другие жизнедышащие модернисты; однако теоретических сторонников язиджиевского псевдоклассического пуризма остается и доныне, в XX в., еще достаточное число. Да и яркие обновленцы, реформаторы арабского литературного языка, практически отступивши от принципов Н. Язиджия, продолжают доныне испытывать нескрываемое почтение к тем лингвистическим tours de force'ам (или, проще сказать, словесным фокусам), к которым старовер-филолог, шейх Насиф ал-Язиджий был на редкость способен.

---

[98] Вероятно, Гибб имел здесь в виду те образцы раскритикованных европеизмов, которые привел Зейдан в *Та'рих адаб,* IV, стр. 271.

[99] Gibb, *Studies,* I, стр. 750.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Резня христиан 1860 г. и первые лет десять-пятнадцать новой эры для литературного развития Ливана и Бейрута

I

Дамасские писатели-мусульмане, спасавшие арабо-христиан во время турецкой бойни 1860 г.: муфтий Махмуд Хамза и рыцарь-алжирец Абдалкадир. Христианские очерки правительственной резни, <Х. Хурий, Ф. Шидйак,> М. Мшака и др. Благодарные панегирики Абдалкадиру; Сола (род. в 1814 г.); Хассун в Англии, 1867 г.; ненависть турков к Абдалкадиру. По своим традиционным литературным приемам Абдалкадир далек от бейрутских литераторов, кроме разве архаиста Насифа Язиджия

Организованная турецкими властями при содействии регулярных войск в 1860 г. беспримерно жестокая колоссальная резня христиан в Дамаске и — с друзскими помещиками во главе — на Ливане потрясла негодованием не только христианскую Европу. Лучшие умы арабов-мусульман в Сирии отнеслись к избиению беззащитного населения с самым нескрываемым возмущением, которое многих в Европе прямо озадачило своею неожиданностью. Европа издавна привыкла постоянно слышать только о неугасимом фанатизме исламской религии — и вдруг с приятным изумлением узнала, что, когда турецкий губернатор Бейрута Хуршид-паша попытался было перебросить резню христиан в соседнюю Галилею, местный шейх кочевых арабов-мусульман поклялся на своей сабле в присутствии турецкого посланца, что он истребит всякого, кто посмеет покуситься на жизнь христиан в Галилее; и действительно, этот шейх [1], с двумя тысячами всадников-мусульман своего племени, сумел отогнать шайки друзских головорезов, которые пошли было жечь и грабить Назарет [2]. С еще большим изумлением Европа получила известие, что в Дамаске ученейший богослов-схоластик среди дамасского мусульманского духовенства Махмуд Хамза

---

[1] Его имя — Акыллы-ага.

[2] См., например, в дневнике <Louet, *Expédition de Syrie,*> стр. 351—352.

Хусейний спас жизнь сотням христианских своих земляков[3]. С неменьшим изумлением констатирован был еще более замечательный факт чисто рыцарского, благородно арабского духа. В Дамаске изгнанником жил с 1855 г. потомок пророка Мухаммеда, герой алжирского ислама уже немолодой эмир Абдалкадир (род. в 1807 г.), который в 1830—1840-х годах долго и храбро сражался «священной войною» против христиан-французов, покорителей его родины, и должен был затем прожить несколько лет в плену, пусть и почетном, на юге Франции. И этот пострадавший от христиан в борьбе за свое мусульманское отечество герой-боец не только не усмотрел «священной войны» в зверском истреблении христиан 1860 г., но, наоборот, с риском для своей собственной жизни вооружился со своими алжирцами для защиты не менее чем полуторы тысячи арабов-христиан[4], которые искали у него убежища или которых приводили в его укрепленную усадьбу его земляки алжирцы из разных частей Дамаска. Алжирцев было разбросано по городу до двух тысяч человек. Организатор резни генерал-губернатор Дамаска Ахмед-паша поручил пяти тысячам головорезов двинуться на укрепленную твердыню Абдалкадира, у входа в которую сам Абдалкадир провел на страже семнадцать суток, не сходя с подстеленной для него циновки. Но тут — опять чудо для Европы — на помощь к двум тысячам алжирцев шейха Абдалкадира прибыло еще полторы тысячи друзов из Хаврана, из тех друзов, которые не захотели примкнуть к кровавому турецкому заговору против христиан. Дамасское правительство принуждено было отказаться от вооруженного столкновения с дружиной Абдалкадира, т. е. и с алжирцами, и с другими[5].

[3] См. у нас выше, стр. 414—415.

[4] Насчитывали и много больше; см. <Louet, *Expédition de Syrie,*> стр. 318.

[5] Отсюда, кстати сказать, вытекало, что друзы — далеко не все такие, как те, что тогда же на Ливане не вдали Бейрута резали христиан-маронитов и провозглашены были во Франции за безнадежно разбойничий народ, не имеющий права больше жить на свете. Получали, таким образом, известное оправдание те недавние французские же писатели, которые совсем незадолго до 1860 г. способны были друзов даже идеализировать: сюда, например, относится роман <Louis Enault, *La vierge du Liban*> (Париж, 1858, изд. <L. Hachette>), где ливанские друзы и марониты имеют около 1840 г. общий, совместный ливанский патриотизм и одинаково ненавидят турецкое владычество. По романисту, больше доблести и рыцарства коренится в друзах, а не в маронитах. Героиня «дева Ливана» — друзская княжна, отважная, умная, с широкими взглядами на религию; вообще друзскую религию автор — Эно — представил в своем романе как возвышенную и симпатичную (ср. сцену посвящения из низшей степени в высшую с экзаменом о догматах на стр. 178—189). Поучителен своими модификациями дневник 1860—1861 гг. казначея французской экспедиции Эрнста Луэ (<E. Louet>) <*Expédition de Syrie*>. Начинает Луэ свой дневник заявлением, что друзы, якобы в силу своей фанатической религии, являются обязательно заклятыми врагами христиан, о которых они без бешенства и говорить не могут (стр. 3). Через несколько месяцев тот же Луэ заносит в дневник запись, что друзы предлагают пострадавшим от резни христианам соединить свое оружие против турецких вла-

Потом, когда для разбора массового кровавого дела спешно прибыл из Стамбула дипломат Фуад-паша, он потребовал, чтобы Абдалкадир сдал ему оружие своих алжирцев. Абдалкадир, вслух <для> Европы, дал ответ, сообщивши его и консулам: «Я своего оружия не обращал против мусульман, я им только защищал избиваемых безоружных христиан, и вся Европа меня за это теперь хвалит. Если Фуад-паша открыто и определенно объявит, что защищать безоружных христиан есть для мусульманина преступление, я сдам оружие, а Фуад-паша пусть ведается за это с Европою». Лукавый Фуад-паша, не желая раздражать французскую эскадру, стоявшую в Бейрутском порту, принужден был уступить и признал алжирцев за городскую милицию, охраняющую город от возобновления резни [6].

Имена благородного богослова Махмуда Хамзы и доблестного рыцаря Абдалкадира были после этого у всех на устах. Европа вспомнила при этом, или наново узнала, и литературные их заслуги. Научно-литературную характеристику Махмуда Хамзы успел напечатать А. фон Кремер еще лет за десять перед тем [7], теперь французские газеты, сообщая о дорогой награде, которую послал император Наполеон III спасителю христиан Махмуду Хамзе, сыпали комплименты и его учености. С произведениями своего врага, эмира Абдалкадира-алжирца, Франция и прежде могла недурно познакомиться через французские переводы: военные наставления, или положения борющегося Абдалкадира <*Вишах ал-ката'иб*> переведены были французами в <«Spectateur militaire»> еще в разгар борьбы с эмиром в 1844 г. (15 февраля) [8]; а проницательное

стей (стр. 300), что друзы совместно и наперерыв с маронитами оказывают самое горячее гостеприимство отрядам французских солдат и просят об устранении турецкой власти над Ливаном (стр. 342—343), что друзы подписывают совместно с христианами всех исповеданий петицию французскому генералу содействовать объединению Ливана под властью единого независимого правителя из христианской фамилии Шхэбов, которая и прежде здесь правила (стр. 346—347, 352—355).

[6] О кровавой войне 1860 г. и о поведении шейха Абдалкадира существует огромная литература (оставляя в стороне Ленормана, Пужула, Луэ и др.). Достаточно ограничиться обширными корреспонденциями арабиста Б. Пужула, которые по его возвращении в Париж были изданы отдельною большою книгою: <*La vérité sur la Syrie*>. Специально Абдалкадиру, с которым Пужула очень много беседовал, посвящены корреспонденции № 38 и № 39 (стр. 425—449). Впрочем, не излишне прочитать про Абдалкадира и у <Louet, *Expédition de Syrie*>, в частности о его письме к Фуаду-паше (стр. 192—194), об антитурецкой поддержке Абдалкадира со стороны части друзов (стр. 317).

[7] См. у нас выше, стр. 422 со ссылкою на <Kremer, *Mittelsyrien und Damascus.*>

[8] Конечно, для пользования доступнее новое издание с французским переводом <al-Husain b. 'Ali, *Histoire d'El-Hadj Abd al-Kader*>. Странно, что для араба — историка литературы Дж. Зейдана (*Та'рих̮ адаб*, IV, стр. 216) Абдалкадир как военный писатель был известен лишь по чужой цитате.

религиозно-философское «Напоминание для разумного» *(Зикра л-ʿакил)* <*«Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent»*> перевел в 1858 г. арабист Г. Дюга, он же приятель и Фариса Шидйака [9]. Вспомнилась теперь и история появления этого трактата в свет. Вспомнили, что в 1855 г. Абдалкадир перед отъездом из Франции был избран в члены парижского «<Societé Asiatique>», где председателем был Рено, преемник Сильвестра де Саси по арабской кафедре; Абдалкадир через него вручил Обществу рукопись своего трактата «Напоминание для разумного», которому Рено немедленно постарался дать самую широкую огласку [10]. По случаю поведения эмира Абдалкадира в отношении беззащитных христиан Дамаска вспомнили теперь, в 1860 г., что еще в 1855 г. он в трактате «Напоминание для разумного» усматривал суть каждой религии только в этике и познании бога, что с этой стороны есть, по его мнению, полная общность между иудейством, христианством и мусульманством, хотя, конечно, Мухаммед в качестве заключительного и последнего пророка принес в своем исламе высшее завершение религии. Вспомним, что весь трактат полон горячих призывов к усвоению научных знаний [11].

В арабской печати Сирии, в книжках ли, в газетах... ужасы правительственной сирийской бойни 1860 г. не могли быть по административным условиям освещены надлежащим образом, с указанием самого корня зла, т. е. правительственного преступного участия. Да к тому же и «<Хадикат ал-ахбар>» Хал. Хурия в Бейруте, и новооснованная (в июле 1860) «<Ал-Джава'иб>» Фар. Шидйака в Стамбуле приняли тогда характер полуофициозов и уж по этому одному должны были если не отрицать ужасов резни (этого и полномочный ревизор Фуад-паша не отрицал), то все-таки принуждены бывали смягчать или отчасти замалчивать кое-какие факты и снимать вину с центрального турецкого правительства, а вместе с тем писать этически отвратительные дифирамбы по адресу «правосудного» Фуада-паши, благодаря которому якобы уж устранилась потребность европейской интервенции в дела Сирии и Ливана для обеспечения существования сирийцев-христиан. За какой-нибудь двугривенный можно было, мы уж видели, купить и отдельное издание *Фу'адиййа,* т. е. собрание панегириков редактора бейрутской газеты, ламартиниста христианина Халиля Хурия в честь Фуада-паши [12]. Отдельные номера бейрутской газеты злополучного 1860—1861 г. (выходила она тогда два раза в неделю) изобиловали такими литературными красотами, как, например, уже цитированное нами описание шумно-

---

[9] Библиография про Абдалкадира была указана у нас на стр. 225—226 в статье о Хассуне.

[10] Рено дал о нем отчет в «<...>» 1855, 9 июля.

[11] <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 425.

[12] Подробнее см. у нас выше, стр. 502—503.

го, радостного бала над не похороненными еще трупами невинных жертв в ноябре 1860 г. в доме униатских нотаблей Мдавваров, посвященного чествованию «умиротворителя» Фуада-паши, явное потворство которого главным, подлинным виновникам кровавой бани и тогда возмущало и теперь продолжает глубоко возмущать нравственные чувства всякого беспристрастного исследователя событий. Несколько месяцев спустя в номере газеты «<Хадикат ал-ахбар>» 16 мая 1861 г. без всякого прекословия напечатано было обращение Фуада-паши к ливанскому населению, которое, через главу французской эскадры в Бейруте, посылало в столицу Турции петицию с несколькими десятками тысяч подписей о даровании Ливану самоуправления под начальством исторически привычной для Ливана династии Шхэбов. Фуад-паша в газете грозно возвещал (а редактор подтверждал), что собиратели подписей будут поставлены вне закона, а подписавшие же — все будут посажены в тюрьму. Конечно, посадить массу подписавших — тысяч сорок или больше ливанцев — в тюрьму было бы вообще не так просто; а пока французское войско стояло в Сирии, эта турецкая угроза против ливанцев никак не могла бы быть приведена в исполнение. Она в французах вызвала только чувство глубокого негодования. И вместе с тем это чувство естественно переносилось также на турецко-покорную бейрутскую газету православного ливанца — негодование с прибавкою несомненного омерзения [13]. Правду сказать, однако, Халиль Хурий в турецких условиях жизни даже не посмел бы отказаться от напечатания этой грозной прокламации полномочного Фуада-паши.

Существовала тогда независимая заграничная арабская газета «Барджис» в Париже, которую основал за два года перед тем (1858) знатный и богатый ливанец Рушейд Дахдах. Сам Рушейд давненько уже жил во Франции эмигрантом [14], но, оставивши много родных Дахдахов на Ливане, в Касраване (куда палачи в 1860 г. не успели проникнуть), Рушейд Дахдах имел возможность осветить события в Сирии с полнейшей точностью и, пожалуй, с несколько большим беспристрастием, чем бейрутская «<Хадикат ал-ахбар>» или стамбульский орган «<Ал-Джава'иб>». Однако по распоряжению Фуада-паши в ноябре 1860 г., как раз тогда, когда бейрутская «<Хадикат ал-ахбар>» восторженно описала бал, данный в честь паши в доме униатов Мдавваров, доступ «Барджиса» в Сирию был строжайше воспрещен [15]. «Барджис» в турецкие пределы мог проходить лишь подпольно, и этим его литературно-общественное влияние ослаблялось.

---

[13] <Louet, *Expédition de Syrie,*> стр. 377—378.

[14] О Рушейде Дахдахе, эмигрировавшем в 1845 г. во Францию, см. у нас обстоятельно стр. 214—219.

[15] <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 56—57 <n. 1>.

К помощи заграничной типографии принужден был прибегнуть и выдающийся ливанский деятель, сперва главный герой — руководитель маронитов Юсуф Карам (род. в 1823 г.), девизом которого, по крайней мере перед прибывшею в Бейрут французскою эскадрою, служили слова: «Мы — ливанские французы, если не своим кровным происхождением, то сердцем и верованиями»[16]. Помещики Карамы[17] принадлежали к старинной и богатой фамилии на Ливане, которая наследственно управляла маронитской церковной митрополией Эхденом у прославленных Соломоном «кедров Ливанских», к интересам маронитской церкви Карамы всегда относились горячо[18]. Уж и отец Юсуфа Карама Бутрус Карам принимал, вместе с Рушейдом Дахдахом, живое, деятельное участие в ливанских распрях, наступивших после изгнания египтян из Сирии и низложения старого эмира Башира II (1840)[19]. Ему тогда уж помогал двадцатилетний его сын храбрый Юсуф, молодой человек домашнего, но недурного образования, которое он получил под руководством одного французского миссионера-лазариста, в французско-католическом духе. По смерти отца в 1847 г. Юсуф Карам совместно с братом утверждены были, со стороны турецкого правительства, в должности административных правителей своего округа. Когда, за год до начала турецко-друзской резни христиан, марониты начали вооруженно организовываться для самозащиты, маронитский патриарх поставил во главе маронитского ополчения храброго Юсуфа Карама, под его начальством в Бекфае в горах над Бейрутом оказалось до пяти тысяч маронитов. Они хотели двинуться на освобождение антиливанской Захле, которую осаждали нафанатизованные мусульмане, но задержал маронитское ополчение обманутый французский консул Бейрута, заявляя, что Хуршид-паша (лживый и лицемерный бейрутский губернатор) обнадежил его насчет безопасности для захльских христиан, да и Франция одними своими представлениями перед османским правительством сумеет, мол, защитить и свои учреждения в Сирии, и покровительствуемых нею христиан. Результатом было уж запоздалое прибытие Юс. Карама к Захле, которая, таким образом, подверглась разорению и сожжению, причем и подданные Франции иезуиты были перебиты в Захле, но богатый маронитский округ Касравана бойцы

---

[16] <...> католическими верованиями, надо так понимать. См. <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 21.

[17] Не «Кераме», конечно, как по ошибке напечатано у Базили (*Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 268). Род Караме не маронитский, а униатский и прибыл на Ливан из Хомса.

[18] Роскошный маронитский храм Богородицы в ливанской столице Дейрал-камаре — создание семьи Карамов. Икона богородицы в этом храме слывет за чудотворную. См. <Дамуазо> (1820); <Damoiseau, *Voyage en Syrie,*> t. 2, стр. 99. У Пужула <*La vérité sur la Syrie,*> стр. 372.

[19] О деятельности Бутруса Карама см. <Laurent, *Relation,* vol. I,> стр. 94.

Юс. Карама сумели отстоять[20]. Когда общая резня 1860 г. заставила прибыть в Бейрут французскую эскадру, а Фуад-паша прибыл из Стамбула для суда и расправы хотя бы над главными преступниками, друзские шейхи на суде у Фуада-паши уверяли, а англичане поддерживали это обвинение, что резня 1860 г. вспыхнула из-за вызывающего поведения Юсуфа Карама и других маронитских шейхов. Хитрый Фуад-паша решил привлечь этого популярного Карама на свою сторону — ласкательством, рассчитанным на слабость человеческой души и на правильность пословицы, что <...> Фуад-паша сместил прежнего каим-макама маронитов и 7 ноября 1860 г. на эту должность назначил героя маронитов и любимца французов, этого Юсуфа Карама, сохранивши, впрочем, над друзами их друзского каим-макама. Как ни уговаривали Карама представители французского десанта в Сирии отклонить от себя эту турецкую честь, которая свяжет все его действия и будет истолкована столичными турками в том смысле, что жизнь в Сирии уже вошла в свою норму и не требует присутствия французского войска в стране, честолюбие в душе Юсуфа Карама взяло перевес, и он бестактно принял предложенную должность. Это его привело к очень хорошим отношениям с Фуадом-пашою, и четыре месяца спустя (в марте 1861 г.) Юсуф Карам устроил в Бейруте в честь Фуада-паши блистательный праздник, на который французы не были приглашены (да они бы и не приняли приглашения), но на котором присутствовали сверх Фуада-паши все турецкие чины и представители враждебной французам Англии, защитницы друзов. Фуад-паша назвал устроенный Карамом фестиваль: «один из счастливейших дней моей жизни». Действительно, турецкая и английская дипломатия могли после того заявлять представителям держав в Стамбуле, в пику французам, что, как видно, Фуад-паша вполне уж усмирил Сирию и заслужил полное доверие христиан-маронитов, которые, следовательно, уже забыли все недавно учиненные ужасы ливанской бойни и будут, мол, полагаться на османскую благодетельную администрацию, а не французскую интервенцию[21]. Мало того: еще два месяца спустя (май 1861 г.), когда все представители Ливана, и марониты, и униаты, и православные, и друзы, и мусульмане, подали в Порту массовую петицию о том, чтобы Порта поставила над ними кого-нибудь из прежней, свергнутой династии князей Шхэбов, тогда Юсуф Карам (он сам рассчитывал быть единственным губернатором всего

[20] Подробно обо всем этом у <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 106—107, 100—101, 374—375, 458—464 и др. Арабская биография Юс. Карама вышла в свет в Бейруте в 1860 г., но в ней оказались неточности, и Пужула, пересказывая брошюру в тридцать четвертом письме, исправил всякие неточности на основании постоянного своего общения с Юс. Карамом. Чрезмерное идеализирование личности Карама надо у Пужула принимать, конечно, с осторожной критикой.

[21] <Louet, *Expédition de Syrie,*> стр. 190—191, 322—324.

Ливана) стал собирать подписи под контрпетицией к турецкому правительству. Его затея потерпела, однако, полный провал даже в его родном селении,— разобиженный Юсуф Карам принужден был подать прошение об отставке, о снятии с него должности каим-макама и вообще всякой иной, могущей быть предложенной, должности на Ливане[22]. Надо прибавить, что во время своего полугодичного пребывания на каим-макамстве Юсуф Карам, по хитрому замыслу Фуада-паши, должен был в интересах турецкого правительства исполнить одиозную роль — отобрать у друзов награбленное ими маронитское имущество, а с маронитов взыскать старые их недоимки в пользу османской казны[23]. В конце концов много-таки накопилось общественных обвинений и против недавнего популярного Юсуфа Карама и против других маронитских шейхов, которые, кстати сказать, вызывали к себе неприязнь не только друзов, но и единоверных своих крестьян-маронитов за крепостнические стремления и обирательства. И вот Юсуф Карам издал в Париже (1863) апологию себя и вообще ливанских шейхов. Апология, интересная фактами, но очень небеспристрастная. Конечно, разоблачения друзско-турецких преступлений по отношению ко всем маронитам не могли у Карама не выйти картинными; но он все ж не сумел обелить себя за свой шаткий образ действий и не сумел он обелить маронитское дворянство ни от упреков в бестактности и вызывающем антидрузском <...> тем более от обвинений в классовом эгоизме[24]. Как далекое заграничное издание, апология Юс. Карама имела в самой Сирии лишь такой успех, как и газета «Барджис».

Леденящие кровь «Записки очевидца» составил Михаил Мшака[25], который сумел спастись от кровавого разгула дамасских убийц 1860 г.; но хотя он мог бы не очень опасаться за себя, излагая правду (он занимал пост американского консула), все-таки его «Записки очевидца» могли быть напечатаны только в Египте, а не в стране пострадавших мучеников.

Льстивые бейрутские «Стихотворения в честь Фуада-паши» 1860 г., вышедшие из-под «романтического» пера поэта-«ламартиниста» Халиля Хурия, безусловно не могут быть исключаемы из обзора изящной литературы 1860-х годов, потому что фактом

[22] Там же, стр. 374—375, 401.

[23] Там же, стр. 366—370. Ср. и стр. 59 (крестьяне-марониты утверждали, что деньги, ими внесенные, остались в карманах у маронитов-помещиков.

[24] Даже Пужула, при общей своей католической безразнице классов, не утаивает, что по отношению к крестьянам «шейхи не всегда были образцом справедливости и кротости» (*La vérité sur la Syrie*, стр. 58), и приводит целую сеть их злоупотреблений и хищного эксплуатирования крестьян — согласно с крестьянскими слезными жалобами. «По мнению шейхов и эмиров»,— сожалительно замечает Пужула,— «труд — позор, а праздность — знак благородства» (там же, стр. 274).— «Должны же шейхи понять, что времена изменились и что надо бы забывать прежние привычки и притязания»,— оптимистически высказывается он (там же, стр. 369).

[25] См. у нас о Мшаке стр. 423—428.

своего появления в свет они выразительно обрисовывают ту писательскую обстановку, среди которой новоарабская литература в Сирии создавалась. Однако тут же надо прибавить, что творчество людей, занимавшихся тогда поэзиею, реагировало на ливанские и дамасские ужасы не только низкопоклонными одами в честь Фуада-паши, как это делал православный «поклонник» Ламартина, но и составлением других, противоположных од, хвалебно посвященных благородному рыцарю Абдалкадиру, спасителю избиваемых жертв, воплощенному символу национального арабского единства мусульман и христиан. Печатаны оды бывали, однако, все же не в Сирии.

Один из таких поэтов — прославителей Абдалкадира являлся стихотворцем вполне старомодного типа — дамаскинец Сулейман ибн Ибрахим Сола, родившийся в 1814 г.[26]. Свое хорошее образование в староклассическом духе он получил в Египте и там же начал карьеру на службе Мухаммеда Алия. В Египте ж он проникся симпатией к западной культуре. Когда в начале 1830-х годов Мухаммед Алий отправил своего сына Ибрахима-пашу походом на Сирию, Сола сопровождал египетское войско и таким образом опять поселился в Дамаске, где и остался жить. Члены этой фамилии тесно были связаны с европейским дипломатическим корпусом в Дамаске. Один из них, Михаил Сола, был драгоман английского консульства, и имя его сделалось широко известным среди газетных читателей в Европе, потому что Михаил Сола принял посильное участие в предварительном следствии по знаменитому, нашумевшему в Европе судебному процессу 1840 г. об умерщвлении французскоподданного итальянца патера (он же врач), старого о. Фомы, или Томмазо, дамасскими евреями в их скученном еврейском квартале Дамаска: убийству этого старого капуцина, о. Фомы, придан был на процессе характер ритуального умерщвления, и подробностями дамасского процесса полны были все европейские газеты [27].

Что касается Сулеймана Солы, то он остался в стороне от

---

[26] Кажется, этимология фамилии «Сола» должна выводиться не из арабского <«саула»>, а из турецкого «сола» («налево»). Биографические краткие сведения о Сул. Соле см. у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 246; короче — у Хюара: *Littérature arabe*, стр. 413. <Graf, IV, стр. 310.>

[27] Документы судебного производства по делу об умерщвлении о. Фомы дамасскими евреями издал в французском переводе <A. Laurent> во II томе своего труда <*Relation*>. О драгомане Михаиле Соле см. т. II, стр. 104 и 216, также стр. 165, 166, 170, 171, 174. Дамасский египетский суд приговорил обвиненных евреев к смерти, но Мухаммед Алий, по ходатайству еврейского филантропа Моисея Монтефиоре, распорядился, чтобы все осужденные по дамасскому процессу евреи были выпущены на волю. За год до убийства, в 1839 г., познакомился с этим дамасским капуцином, о. Фомою, ксендз И. Головинский и оставил нам живую и бесцеремонную характеристику его (см. Hołowiński, *Pielgrzymka*, t. II, стр. 270—272, 277); патер Томмазо, слукарь, оспопрививатель и заклинатель болезней, очерчен у Головинского далеко не преподобными красками.

процесса и не выступал ни как добровольный следователь, ни как свидетель; по крайней мере его имя в опубликованных судебных протоколах 1840 г. не фигурирует. Через год египетские войска ушли из Сирии. Сулейман Сола при восстановленных турецких властях занимал чиновничьи должности. Дамасские зверства 1860 г. глубоко его поразили, а так как он уже раньше показал свои силы на поприще псевдоклассической лирической поэзии, то сумел в «красноречивой», все же очень искренней, форме воспеть благородное поведение эмира Абдалкадира во время этой гнусной резни. Потом Сул. Сола опять переселился в Египет и умер там, доживши до преклонных лет (1899). Ода Солы в честь рыцаря Абдалкадира вошла в диван стихотворений Солы, отпечатанный (1894) за несколько лет до его смерти.

Более знаменит другой панегирист эмира Абдалкадира — эмигрант-русофил Ризкалла Хассун, который в 1860 г. сопровождал Фуада-пашу, отряженного в Дамаск из Стамбула для расследования дела и наказания главных убийц. Мы знаем [28], что Хассун лично познакомился тогда с эмиром Абдалкадиром, и, когда потом эмигрировал из Турции и очутился наконец в Англии, он в 1867 г. выпустил в свет свой сборник *Нафасат* (с переводом басен Крылова); сборник был посвящен Абдалкадиру, в нем эмир был и стихотворно прославлен Хассуном. Абдалкадир, кстати сказать, в 1867 г. посетил Европу, был на Парижской всемирной выставке, и посвященный ему сборник Хассуна *Нафасат* вполне легко мог до него дойти.

Для османского правительства имя эмира Абдалкадира навеки осталось ненавистным символом национальной общности арабов-мусульман и арабов-христиан, и эта ненависть к его памяти сказалась в самой дикой форме даже полстолетия спустя в издевательствах над его прахом [29]. Что касается Европы и живого Абдалкадира после 1860 г., то ни его литературная деятельность не исчезала из поля зрения европейских ориенталистов, ни политическая Европа не переставала его чтить, и что он писал, то делалось тотчас известным очень широкой читающей публике. Еще в конце рокового 1860 г. было подхвачено и немедленно переведено по-французски преинтересное и бесстрашное письмо эмира Абдалкадира из Дамаска в провинцию, к знакомым, о подробностях коварного дамасского истребления христиан турецкими властями, турецкими солдатами [30].

---

[28] См. стр. 225.

[29] Когда вспыхнула мировая война 1914—1917 гг. и младотурками в Сирии был казнен на виселицах ряд видных арабов-мусульман, уже раньше известных своим отрицательным отношением к попыткам младотурецких воротил подавить арабский язык и отуречить арабов, то среди них был казнен и внук Абдалкадира — Омар, а прах его <Омарова> деда был развеян по ветру <«Les cendres de ce dernier furent dispersées au vent»,> как выразился Ламменс в своей <*La Syrie,*> (t. 2, стр. 219).

[30] Письмо в французском переводе напечатано в приложении к книге <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 527—528.

Большое впечатление произвела также переписка двух славно побежденных рыцарей своих исламских народов,— с одной стороны, «изгнанника Шамиля» (так он подписался), т. е. долголетнего мужественного «правоверного» борца против христиан-русских, завоевателей Кавказа, с другой стороны — самого Абдалкадира, такого же изгнанника из своей родины Алжира после многолетней борьбы с «неверными» христианами-французами. Герой Кавказа имам Шамиль, водворенный уже в сердце Московии («попавший по воле всемогущего господа в руки неверных», как подписался он), в послании к Абдалкадиру осенью 1860 г. высказал свою восторженную благодарность эмиру за то, что он спас честь ислама, защищая невинных христиан согласно с предписаниями пречестного Корана, которого не понимают фанатические невежды. Ответ Абдалкадира Шамилю-изгнаннику сводится к тому, что гуманная обязанность защищать христианских подданных возложена, действительно, самим пророком Мухаммедом (от которого через имама Хасана происходил и Абдалкадир). Дамасские события, пишет он Шамилю, свидетельствуют, что люди забыли бога и его святой исламский закон. Попутно Абдалкадир высказывает надежду, что великий император России (царь Александр II) даст разрешение имаму Шамилю съездить на предписанное религией богомолье в Мекку, как это, по-видимому, намерен разрешить самому Абдалкадиру император Франции Наполеон III [31]. Шамиль мог уехать в Мекку только десять лет спустя, а Абдалкадиру разрешение было дано раньше. Абдалкадир в 1863 г. совершил мекканское богомолье. Он написал по этому поводу длинную касыду в старомодном стиле. Ее тотчас издал с немецким переводом журнал Немецкого восточного общества [32]. Писал он и другие стихотворения [33]. Путевых впечатлений, связанных с Европою, Абдалкадир тоже не чуждался. Он в 1867 г. побывал, как упомянуто, на Парижской выставке и вновь видел чудеса европейской техники; он в 1869 г. присутствовал на торжестве открытия Суэцкого канала вместе с представителями всей Европы и имел случай близко наблюдать европеизацию Египта времен хедива Исма'ила. Однако знакомство с блеском европейской цивилизации не отразилось на форме его литературного творчества. Равным образом не повлияло на писательский характер Абдалкадира и бейрутское западническое арабское движение, которое ему, из Дамаска, вполне было видно. Правда, типографий бейрутских он не избе-

[31] Переписка Шамиля с Абдалкадиром опубликована только по-французски у Пужула <*La vérité sur la Syrie,*> стр. 433—436. Далее, на стр. 437—440, помещены бестактные выпады католика Пужула против ислама, идеализированного и Шамилем и Абдалкадиром.

[32] ZDMG, Bd 18, 1863, стр. 615—620 и дополнение: Bd 19, 1864, стр. 314.

[33] Диван стихотворений эмира Абдалкадира издан в Каире без обозначения года издания.

гал,— то рассуждение Абдалкадира, которое перевел на французский язык Дюга в 1858 г., печаталось ведь в Бейруте. Однако бейрутские литературные новые пути не соблазнили пожилого Абдалкадира. Если кто в Бейруте соответствовал его литературным вкусам, то это был, понятно, не Халиль Хурий со своею газетою и ее нововыковываемым «газетным» языком и не Б. Бустаний с его призывами вливать, хотя бы и в старые классические литературные формы, непременно новое, современное содержание. Несомненно, что Абдалкадир (ум. в 1883 г.) наиболее созвучные себе ноты находил, как и Махмуд Хамза, у доживавшего в 1860-х годах свой век бейрутского шейха-архаиста Насифа Язиджия[34].

II

Последние заключительные аккорды литературной деятельности бейрутинца старика Насифа Язиджия в 1860-х годах. Его кропотливейший панегирик грубому варвару-султану Абдул-Азизу. Мудрые элегические элементы его второго дивана и другие превращаются почти в ходячие стихотворные пословицы. Постигший старика паралич — и минорное творчество его последних дней (ум. в 1871 г.). Предсмертная встреча с Альфредом фон Кремером

Для старика Н. Язиджия 1860-е годы были последним, заключительным десятилетием его жизни. В общем это десятилетие, несмотря на развитие модернистических течений вокруг шейха, доставило ему еще немало славы как несравненному знатоку классической речи.

Виртуозность в орудовании классическим арабским языком у него не ослабевала с годами.

В 1861 г., год спустя после незабываемой дамасско-ливанской резни, умер султан Абдул-Маджид, лично не злой, и воцарился вместо него султан Абдул-Азиз, грубый варвар и враг христиан, что для шейха Насифа Язиджия просто даже при его общении с представителями Запада в Бейруте не могло остаться тайною. Да и без всяких сведений от представителей Запада ни для кого личность Абдул-Азиза не составляла загадки. Дамаско-ливанскую резню 1860 г. сопровождали обильные фанатично-мусульманские писаные прокламации, в которых прямо указывалось, что султан Абдул-Маджид стал близок к

---

[34] Как последний аккорд прославления эмира Абдалкадира отметим здесь погребальную речь над ним (1883), автор которой Мухаммед Джазаирий («Алжирец») озаглавил ее в печатном виде *Лау'ат ад-дама'ир* — «Глубокая кручина».

гяурам-христианам, что его надо свергнуть, а на османском престоле водворить его брата, Абдул-Азиза. «В Абдул-Азизе, ревностном мусульманине, вся наша надежда»,—гласила широко распространенная мусульманская фанатическая прокламация: «бог его избрал, чтобы спасти свой народ. Соберемся ж вокруг Абдул-Азиза и истребим христиан, причину наших бед» [35]. Не знать всего этого шейх Насиф никак не мог. Тем не менее он послал новому властелину приветственную оду, в которой, по-видимому, превзошел самого себя. Она возбудила благоговейное изумление во многих земляках автора. В их числе восхищался этим изумительным произведением молодой дамаскинец Георгий Муркос, тогда еще не уехавший в Россию. Потом, переселившись в Москву, Муркос, для осведомления русской публики, описал этот продукт «замечательного искусства и кропотливого трудолюбия» следующими словами:

«Сумма численного значения букв каждого стиха составляет год воцарения Абду-ль-азиза; все отдельные двустишия попеременно начинаются буквою с точкой и без точки — „му'жамят" и „мух малят"; начальные буквы всех стихов образуют два стиха, заключающих в себе 28 раз год воцарения Абду-ль-азиза, а именно: буквы всякого полустиха составляют год его воцарения, буквы с точками каждого полустиха с каждым из остальных трех полустихов представляют тот же год, то же самое образуют буквы без точек и с точками в том же порядке.

Однако,— восторгается Муркос,— несмотря на это трудное подчинение автора такому счетоводству, это стихотворение, подобно всем его стихотворениям, не имеет в себе ничего натянутого» [36].

Что султан Абдул-Азиз своими личными качествами меньше всего заслуживал от ливанца хвалебных од, да еще таких кропотливо-отделанных, об этом муза шейха Насифа Язиджия не задумывалась. Не задумался об этом и поклонник Язиджия дамаскинец Муркос, который и сам в деле хвалебных од меньше всего мог внести щепетильный диссонанс в общепринятые поэтические воззрения Сирии [37]. По-видимому, шейх Насиф придерживался правила, которое высказывал своим ученикам поэт-панегирист IX в. Абу Теммам, тоже сириец: стихотворец —

[35] Эта прокламация полностью переведена с арабского у <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 230—231.

[36] См. Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 376.

[37] Когда персидский шах Насираддин, варвар похуже султана Абдул-Азиза, проезжал через Москву, Г. А. Муркос поднес ему самую льстивую оду на арабском языке в верной надежде получить за нее от шаха орден Льва и Солнца. Для пущей важности Муркос отпечатал текст своей оды золотыми буквами; а подпись под этим произведением не ограничивалась фамилией автора «Муркос», но содержала также указание на его чин: «мусташар ад-даула би л-фи'л» — «советник государства на самом деле» (т. е. «действительный статский советник»).

тот же мастеровой-портной: изготовляя заказчику хорошее платье, он вовсе не обязан заказчика любить [38].

Имел литературное утешение шейх Насиф в 1860-х годах видеть печатное завершение еще нескольких своих грамматических трудов, все еще распространявшихся до тех пор лишь письменно. Многолетние его комментарии на Мутанаббия X в., правда, остались и до смерти шейха неизданными [39], но большая пресловутая грамматика классического арабского языка «Гостеприимный костер к [жарящемуся] брюху дикого осла» вышла наконец в свет типографски (Бейрут, 1863, 389 стр.) и с тех пор могла уж переиздаваться не раз. Напечатан был и второй диван стихотворений шейха Насифа: *Нафхат ар-райхан* — «Веяние душистой базилики» (Бейрут, 1864, 129 стр.) [40]. Несмотря на юношески весеннее заглавие дивана, в нем есть немало элегичности и мудрых изречений, как это и раньше водилось в стихотворениях шейха Насифа.

С несомненным душевным удовлетворением старик мог до самой смерти наблюдать, что его стихи не перестают охотно цитироваться и что некоторые отдельные стихотворные изречения употребляются в разговоре почти как пословицы.

Так, когда редактор бейрутской газеты Халиль Хурий в начальном году ее издания писал о патриотизме (1858, № 31), он счел вполне уместным украсить свою статью «меткими стихами нашего славного поэта шейха Насифа ал-Язиджия»:

Мы любим уроженцев и жителей нашей страны.
И, свыкшись, благоволим даже к тем из них, которые с виду
довольно неприятны и страшны.
Так же нас привлекают не закрытые женские носилки,
А то, что скрыто за завесою носилок.

По словам Бутруса Бустания, в 1871 г.[41] одним из любимых в Бейруте был мудрый афоризм шейха Насифа Язиджия:

Кто скажет: «Я не ошибаюсь ни в каком случае»,
То уж это оказывается его первой ошибкой.

Ман ķāла: «Ла аглуту фӣ амрин джарā»
Фа инна-хā аввалу галтатин турā [42].

Популярен до наших времен звучный стишок из хвалебной касыды Н. Язиджия в честь мецената Нахле Мдаввара, состав-

---

[38] Крымский, *Хамаса Абу-Теммама,* I—II, стр. 52, на основании антологии Хусрия XI в. (по изд. 1321 г., т. 1, стр. 127—128).

[39] Напечатал их уже его сын Ибрахим (Бейрут, 1882).

[40] Более в ходу посмертное издание *Нафхат ар-райхан,* 1898. Вышедший посмертно третий диван Насифа Язиджия *Салис ал-камарайн* — «Третье солнце» (Бейрут, 1883; 146 стр.) больше известен в переиздании 1903 г.

[41] Повторенным у А. фон Кремера (*Nāṣîf aljâzigî,* стр. 246).

[42] Размер — *раджаз,* т. е. приблизительно ямб.

ленный в доисламском духе по образцу похвал бедуинским витязям в каком-нибудь племенном стихотворном состязании (*муфахара*):

Иза̄ ʽуддат риджа̄лу-л-ʽасри йауман
Фа инна-ка а̄хизун би мака̄ми алфин [43].

Если когда-нибудь сосчитаются благородные мужи этого века,
То, право, ты один заменишь тысячу [44].

Многие отдельные стихи или полустишия Н. Язиджия, притом, по-нашему, даже не из первосортных, сделались в Бейруте настолько ходячими поговорками, что в конце концов произносящие их и не подозревают, кто автор этих поговорок. Как-то, лет через двадцать с лишком после смерти шейха Насифа, я в разговоре с интеллигентным бейрутинцем употребил простонародную пословицу: «З-заид — ухайй эн-накыс» — «Чрезмерность — родной брат недостаточности». Мой собеседник произнес: «Да, и стишок гласит:

Фадӯла̄ л-ма̄ли за̄хибатун джуза̄фан
Ка ма̄ʼин субба фӣ каʼсин диха̄кин.
Йафӣду судан, ва кад йастӯ ʽалайха̄,
Фа йандусу милʼу-ха̄ ʽинда индифа̄кин»,

т. е.

Излишек денег пропадает в силу их массы,
Словно вода, долитая в совсем полный стакан,
Она, с потерею, переливается через край, напирая на стакан,
И его полнота уменьшается оттого, что он переполнился.

«Кто автор этих стихов?» — осведомился я.— «Не знаю, да едва ли и кто другой знает. Вероятно, они были процитированы в какой-нибудь старинной антологии в главе о винопитии, и над ними вы найдете обычную глухую надпись: „ва ка̄ла баʽду-хум“ — „и сказал некий из стихотворцев“. Мы в Бейруте произносим это двустишие просто как безыменную пословицу». Через несколько дней мой собеседник при встрече со мною сказал: «А ведь то стихотворное изречение — из дивана Насифа ал-Язиджия» [45].

[43] Размер — *вафир*, смесь ямба с анапестом.

[44] Стишок процитирован в 1914 г. Дж. Зейданом в IV томе *Таʼрих адаб* (стр. 293) в биографии не самого Нахле Мдаввара, а его сына Джамиля, исторического романиста.

[45] Бывают и противоположные случаи. Насчет одного глупо-суетливого человека я услышал насмешливый стишок-поговорку: «Лау анна хиффата ʽакли-хи фӣ риджли-хи, Кабада л-газа̄ла, ва лам йафуту л-арнабу» (метр *камиль*), т. е. в вольном переводе: «Если бы тот ветер, что гуляет в его мозгу, да очутился в его ногах, То он перегнал бы газель, и заяц не ушел бы от него». На мой вопрос: «Кто автор?» мне было сказано: «Насиф Язиджий». Однако у Язиджия я нигде этого стиха не мог разыскать.

Историк литературы Дж. Зейдан, сам не любитель виршевания, объяснил (в 1914 г.) популярность отдельных стихов Насифа Язиджия не только их удобозапоминаемостью (которая, по-нашему, далеко не бесспорна), но и тем житейски-прозаическим обстоятельством, что по учебникам и руководствам Язиджия училась молодежь в школах, и многие предложенные автором учебников свои стихотворные образцы внедрялись в память еще на школьной скамье[46]. Если так, то тут невольно напрашивается русская аналогия с употреблением отдельных «крылатых» стихов Ломоносова и, пожалуй, даже Тредьяковского в современной русской повседневной речи, под влиянием школьных учебников. Легко услышать в качестве афоризма: «Науки юношей питают, отраду старцам подают», и даже в качестве шутки повторяют описание злой собаки: «Чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лаяй», но это обстоятельство значит только, что говорящий помнит кое-что из школьной хрестоматии, и вовсе не значит, что он когда-либо держал в руках собрание стихотворений Ломоносова или «Телемахиду».

Для 1860-х годов сопоставлять живого еще тогда Насифа Язиджия с забываемым в России давно мертвым Ломоносовым было бы, конечно, очень преждевременным. И все же в атмосфере 1860-х годов обновляющегося Бейрута ощущалось, что этот всеми уважаемый шейх, мирно и с почетом доживающий свою тихую жизнь, уже не стоит в центре бейрутской литературной моды. Кажется, что и приезжим арабистам Насиф ал-Язиджий не больше других бросался в глаза. В 1861—1864 гг. в Сирии находился командированный от Петербургского университета будущий профессор-арабист В. Ф. Гиргас и передал, в официальном отчете, свои впечатления от литературного прогресса страны. Из более заметных христианских ученых Бейрута названо у Гиргаса три имени: Насиф ал-Язиджий, Бутрус ал-Бустаний и редактор газеты Халиль ал-Хурий. Преимущественное свое внимание Гиргас посвятил Бустанию, деятельному популяризатору и пропагандисту западного просвещения в Сирии; а Насиф Язиджий, хотя назван у Гиргаса на первом месте в кругу упомянутой троицы, характеризован им суховато: «сочинивший в подражание Харири книгу макамат, а также руководство к изучению арабской грамматики под именем джеуф-уль-фере, логику и другие сочинения»[47]. Не больше. Даже почетный титул «шейх» к имени «Насыф-ель-Язиджи» у Гиргаса не был прибавлен; такая забывчивость едва ли имела бы место, если бы личность шейха Язиджия очень глубоко поразила воображение приезжего арабиста. У своих старых

[46] Так я позволю себе расшифровать сжатое выражение Зейдана (*Та'рих адаб*, IV, стр. 260): «ва кас̱ӣрун мин аш‘а̄ри-хи джарат маджра̄ л-амс̱а̄ли ли шуйӯ‘и му’аллафа̄ти-хи байна айдӣ т̣-тулла̄би».

[47] Извлечение из командировочного отчета В. Ф. Гиргаса 1861—1864 гг. см. в исследовании И. Ю. Крачковского *В. Ф. Гиргас*, стр. 72—73.

друзей, американских миссионеров (ван Дейка и др.), шейх не переставал пользоваться, конечно, высоким почтением за свои прежние заслуги, но уж едва ли в прежней степени способен был старик отдавать свою энергию их новореформированной Сирийской протестантской коллегии, которая в 1866 г. приняла университетский характер. Не ощущалось его участие и в открыто возобновленном Сирийском научно-литературном обществе (1868), где зато видными членами оказались его сыновья, филологи в отцовском духе, но по воспитанию уж европейцы — Хабиб Язиджий (род. в 1833 г.) и Ибрахим (род. в 1847 г.) [48].

Весною 1869 г. разбил семидесятилетнего Насифа Язиджия паралич и совершенно отнял у него владение левою половиною тела. В этом мучительном состоянии старец прожил еще два года. Человек религиозный, вообще склонный к мысли о загробном воздаянии за грехи сей жизни, он, понятно, верил в силу покаяния и возлагал упование на бога. Вероятно, вполне отражает его настроение та покаянная касыда, призывное начало которой (Встань... и т. д.) было для немощного больного только риторической фигурой, потому что физически для паралитика неисполнимо; но в общем вся она чужда риторики, проникнута искренней, прочувствованной простотой и остается популярной в известных кругах бейрутского общества вплоть до настоящих времен XX в.[49].

Встань еще во тьме, о ты, набожный.
До каких пор ты будешь почивать на постели.
Встань и призови господина твоего, создателя тьмы и рассвета,
И ступай, уже раздался молитвенный зов из храма [50].
Иди, кайся в прегрешениях, плачь о том, что случилось вчера,
И вспоминай то, что тебе принесет завтрашний день.
Как мне жаль моей жизни, погубленной в грехах,
В то время когда ты, господи, свыше наблюдал меня [51].
Господи, некуда мне прибегнуть, как только к твоей милости:
Быть может, она не отгонит меня от своих врат.
Ты знаешь состояние раба твоего,
Скованного цепями тяжкого греховного бремени.
Но ты же внемлешь каждому, усердно прибегающему к тебе с мольбою,
Ты даешь убежище каждому, просящему твоей защиты.
Из какого моря мы можем утолить жажду, если не из твоего моря.
К какой двери мы можем стремиться, если не к твоей двери.

---

[48] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 80.

[49] Начало ее: «Ḳум фӣ д-дуджā, йā аййу-хā л-мута'аббиду — тарḳуду» (размер *камиль*). Популяризации этой касыды содействовало помещение ее в хрестоматиях и антологиях. См. сборник *Хадиййат ал-ахбаб ва захират ал-адаб* Салима Садира, стр. 30—31, где других стихотворений Н. Язиджия не дано. Мы переведем только главнейшие стихи из нее.

[50] «Фа ḳад да'ā-ка л-масджиду».

[51] *Тарṣаду* (ср. Коран LXXII, 27; LXXII, 9 и др.). Далее идут семь стихов, которые все начинаются одним и тем же возгласом: «йа рабб» — «о господи» и образуют собою довольно эффектную по форме литанию, или акафист. Мы, ради сокращения, ограничимся переводом только одного стиха из этой литании.

Верный исламскоклассической старине, христианин Язиджий не употребил в этой касыде ничего, что могло бы мусульманина шокировать: не названо имя божественной троицы, Иисуса Христа, пресвятой девы, назван только «бог» («аллах») или «господь» («рабб»). И для обозначения храма употреблен термин не специально христианский, не «церковь» («каниса»), а взято общее название «масджид» («место поклонения»), которое в разговорном обиходе напоминает прежде всего мусульманскую мечеть. Да и призыв на молитву выражен такими общими словами («ḳад да ʻā-ка л-масджиду» — «уже зовет тебя храм»), которые мусульманин легко может принять за указание на призыв правоверных мусульман их муэззином с мечетного минарета.

За несколько недель до смерти шейха Насифа Язиджия посетил его А. фон Кремер, приехавший тогда в Бейрут. Старик говорил с трудом, понимать его было не легко; но все же он еще в силах был вспомнить в беседе с фон Кремером о прежней своей переписке с главою немецких арабистов Флейшером [52]. Настроение духа у Насифа отягчалось тем, что как раз тогда он лишился своего старшего сына Хабиба, вступившего уже в тридцать восьмой год своей жизни. Мы имели случай выше упомянуть, в связи с гласным возобновлением Научного общества, что Хабиб Язиджий (род. 15 февраля 1833 г., еще на Ливане), получивший хорошую арабскую филологическую выучку от отца, обучался от миссионеров иностранным языкам. Он успешно действовал в области переводов, а по примеру отца и псевдоклассические стихи пописывал [53]. Умер Хабиб Язиджий 31 декабря 1870 г., и отец, полуживой, начал составлять трогательную элегию на безвременную смерть своего любимого детища:

Не стало Хабиба. Замри мой последний вздох от тоски по нем.
Отвечайте на мою скорбь только вы, слезы.
Я воспитал его для смертной разлуки — и вот она подкралась
В глубине темной ночи, хищная, словно волк [54].

Окончить элегию не дала шейху Насифу собственная смерть, 8 февраля 1871 г. Она, впрочем, явилась для паралитика не только не «хищным волком», а прямою избавительницею от страданий.

---

[52] См.: Kremer, *Nâṣîf aljazigî*, стр. 247.

[53] О Хабибе Язиджии: Шейхо, *ал-Адаб*, II, стр. 31 и 35—36; Саркис, *Муʻджам*, стр. 1931—1932; Kratschkowsky, *al-Yazidji*, стр. 1268. <Graf, IV, стр. 320, 323; GAL, SBd II, стр. 767.> Хабиб в 1860-х годах пособлял старику-отцу в печатном опубликовании кое-каких его филологических трактатов (*ал-Ламиʻа*, о правилах стихосложения, снабжено даже комментариями Хабиба).

[54] Начальный арабский текст элегии у А. фон Кремера: *Nâṣîf aljazgî*, стр. 247.

И газета «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий», и новый литературный журнал «Ал-Джинан» — «Сады», который начал за год перед тем (в 1870 г.) издаваться Бутрусом Бустанием, напечатали, понятно, самые сочувственные некрологи, титуловали шейха Насифа Язиджия не только великим ученым филологом, но и великим поэтом. В «Ал-Джинан» была помещена и недурная антология из его стихотворений. Кремер кое-что из нее воспроизвел вместе со своим стихотворным переводом в том немецком некрологе, который был им немедленно отправлен из Бейрута в Лейпциг, в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. От себя фон Кремер прибавил: «Великим поэтом, в европейском художественном смысле этого слова, шейх Насиф Язиджий не был, но великим знатоком арабского языка он действительно был; его литературные произведения принадлежат к лучшему, что в этом направлении создано новоарабскими литераторами, и его макамы, подражание харириевским, занимают в его творчестве первое место. Убежденный, что для читателей они непонятны, он сам приложил к ним содержательный комментарий, истинный рудник филологических знаний. Двадцать лет тому назад было еще редким явлением, если араб-христианин безошибочно говорил и писал на родном языке. Среди тех образованных людей, которые путем научного школьного преподавания постепенно внедряли в земляках сознание ценности и выразительной способности их языка, Насиф заслуживает быть назван на первом месте. Он, однако, слишком далеко зашел в этом благом направлении потому, что придавал слишком много значения чисто лингвистическим штудиям, а не реальным, тогда как для новоарабов именно эти последние требуются прежде всего, чтобы вывести новоараба из порочного круга (<circulus vitiosus>) староарабской призрачной образованности в чертоги новейшего европейского образа мыслей» [55].

В таких сжатых словах подвел итоги полувековой писательской деятельности первого столпа новоарабской литературы лучший из тогдашних знатоков арабского мира.

III

Группа бейрутских писателей, тщившихся продолжать устарелые традиции покойного шейха Насифа. Варда Язиджи (род. в 1838 г.); ее литературная дружба с египтянкой-писательницей Аишей Теймур. Филолог Ибрахим Язиджий (1847—1906), консервативный критик словаря Дози и вместе с тем издатель многих удачных арабских терминов для выражения новых поня-

[55] См. названный некролог (там же, стр. 245—246).

тий. Изрядно отступавший от традиций отца драматург Халиль Язиджий (1858—1889). Близкие этому же кругу старого Язиджия, но принужденные сделать ряд уступок веяниям нового времени семья Хаддадов, Ас'ад Трад и др.

Умирая, шейх Насиф оставил возле себя более тесный круг молодых литераторов, которые несколько не так, как другие интеллигентные бейрутинцы, склонны были отступать от его литературных принципов. Больше всего это были родные люди: дети и зять Сулейман Хаддад, которым шейх привил особо горячую любовь к чистому классическому арабскому языку.

Против веяний времени они, разумеется, не могли устоять. Чрезвычайно во всех отношениях верна заветам отца старшая его дочь Варда Язиджи, которая, мы уж видели, выступила как поэтесса еще при отцовской жизни.

Варда (Роза) Язиджи, как и ее покойный старший брат Хабиб, родилась еще во время жизни отца на Ливане (в 1838 г.)[56]. Общее образование получила Варда у американцев в Бейруте, а литературным ее воспитанием заведовал сам отец. Было Варде всего тринадцать лет от роду (в 1851 г.) — она уже писала стихи, подражая в них отцу. В 1860-х годах, все еще при жизни старика-отца, она выпустила в свет сборник своих стихотворений под заглавием «Сад роз» — *Хадикат ал-Вард* (Бейрут, 1867), который затем переиздавался с дополнениями.

Одно из стихотворений Варды Язиджи, содержащее игру словами в отцовском вкусе и обращенное к «турецкой розе», т. е. к Варде Турк, мы уже встречали[57]. Есть у нее стихотворная переписка, т. е. обмен комплиментами, и с другой поэтессой,—своей ровесницей—египтянкой Аишей Теймур (род. в 1840 г.), или Теймурийе, которая явилась одной из первых женщин-писательниц в Египте. Эта Аиша Теймур (Исмет-ханум), как и Варда Язиджи, была старшая дочь в семействе, которое впоследствии дало арабской литературе крупные имена; по происхождению же Теймуры были знатные турецкие курды Мухаммеда Алия, обарабившиеся в Египте[58]. Аиша Теймурийе

---

[56] Умерла Варда в глубокой старости в 1924 г.

[57] См. стр. 409.

[58] Об Аише Исмет-ханум Теймурийе (1840—1902), дочери Исма'ила-паши Теймура (ум. в 1872 г.), который стоял во главе дивана при хедиве Исма'иле, и внучке Мухаммеда-бея Теймура (ум. в 1848 г.), важного сановника при Мухаммеде Алии, см., например, Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 248—249; в России в <...> 1925 г. (стр. 611 и сл.); в хрестоматии женщин-писательниц *аш-Ши'р'ан-ниса'и* Мухаммеда Махмуда, стр. 11—78. Много более молодой, чем Аиша, ее брат Ахмед-паша Теймур (1871—1930) особенно славен своею, теперь уже общественною, библиотекою редчайших рукописей или фотографических копий с них, описательный каталог к которой составлен им же (см. Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 125—126; его некролог, писанный Иоз. Шахтом, см. в <ZDMG,> Bd 84, 1930, стр. 255—258, с библиографией). Из сыновей

с детства кроме арабского языка усвоила турецкий и персидский и писала стихи на этих трех языках. Писала не только старозаветные касыды, но и стихи народного характера: *мувашшахи* (строфические), *заджали, маввали*. В Египте одним из лучших ее стихотворений считалась ее женскоинтеллигентная <...> «[Подлинные] прикрасы женщины» [59], где, например, имелся стих: «Раскрытые тетради — вот что я сделала своим зеркалом, и исписывать их, омакая перо в чернила, стало для меня заменою туалетного подкрашивания». В Сирии же особую популярность снискали те стихотворения Аиши Теймуриййе, которые составлены в народном духе; в бейрутских сборниках горного ливанского творчества мы можем видеть также перепечатку маввалей Аиши в качестве произведений, вполне однородных с ливанскими [60]. Литературную свою общность с сириянкой-христианкой Вардой египтянка-мусульманка Аиша выразила приветливым стихотворным посланием,— и Варда в ответ на послание своей товарки по перу составила касыду, изящно озаглавленную: *Бисмат ан-Нил* — «Улыбка Нила». Касыда эта, хотя в общем направлена на высказывание разных комплиментов Аише Теймурийе, оставляет приятное впечатление несколькими красивыми сравнениями, взятыми из области картин природы.

Любовь к природе проскальзывает и во многих других стихотворениях Варды, а особенно подкупает читателя то, которое озаглавлено *Фарах ат-таби'а* — «Радость природы»: тут, без напыщенности, рисуется радость цветущего сада, орошенного утренним дождем, журчание ручьев, мелодичное пение пташек и т. п. Картины, правда, не оригинальные, и при их чтении невольно припоминаются прежде всего весенние «Цветочные» стихотворения отца Варды, из времен его молодости.

Но очень много тем у Варды Язиджи чисто своих, семейных: поздравлений, оплакиваний и т. п.

За год перед изданием своей книжки стихов в свет Варда Язиджи вышла замуж (1866) [61] и вместе с мужем переехала в Египет. А. фон Кремер не без ядовитости заметил по этому поводу: «По-видимому, выход замуж не оставит ей досуга для литературного творчества, и я, не входя в ближайшую оценку поэтических заслуг этой дамы, думаю, что слишком сожалеть нам

Ахмеда-паши, т. е. племянников Аиши Теймуриййе, Мухаммед Теймур (1892—1924) и Махмуд Теймур (род. в 1894 г.) — самые выдающиеся бытовые новеллисты XX в.; второй брат сверх того — автор талантливых бытовых комедий. <Библиографию об Аише Теймуриййе см.: Дагир, *Масадир*, стр. 238—240.>

[59] См.: Мухаммед Махмуд, *аш-Ши'р ан-ниса'и*, 13.

[60] См.: ливанский сборник Ибрахима Садира «Киссат 'ал мин 'фаук 'Алей», вып. III (Бейрут, 1887), стр. 89—92.

[61] За Франсиса Шим'уна; о выдающейся семье антиливанских маронитов Шим'унов см. у <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*,> стр. 441.

не приходится»[62]. Предсказание фон Кремера не оправдалось. «Сад роз» Варды Язиджи спустя двадцать лет вышел и вторым изданием (Бейрут, 1887) с добавлением некоторых новых стихотворений, например, элегий в память умершего ребенка, в память скончавшейся сестры и т. п. Потом, еще четверть столетия спустя, напечатано в Каире (1914) и еще одно издание[63]. Следовательно, читатели этой устарелой писательницы не перестают находиться.

Варда Язиджи не была ученым филологом. Наиближе продолжал филологическое дело отца оставшийся старшим в семье сын шейха Насифа — Ибрахим Язиджий (1847—1906). Но на нем веяния времени все же изрядно сказались. Ибрахим, прекрасно владея европейскими языками и имея возможность ознакомиться с принципами научного сравнительного языковедения, оказался в своих филологических статьях много более научным, чем отец, и иногда как бы исправлял его. Покойный Насиф принимал участие в арабском переводе Библии американских миссионеров,— Ибрахима привлекли бейрутские отцы-иезуиты к своему, лучшему переводу Библии. Привлекли они Ибрахима Язиджия и к корректуре изданного ими и ставшего очень известным арабско-французского словаря Бело (Belot, 1882—1883). Год спустя об Ибрахиме широко заговорила ориенталистическая Европа как о достойном преемнике своего отца. Подобно тому, как отец выступил в 1830-х годах с лингвистическою полемикою против знаменитого Сильвестра де Саси, выступил и Ибрахим Язиджий в 1884—1885 гг. с критикой огромного арабского словаря <Supplément> (Лейден, 1881) не менее знаменитого европейского арабиста Дози[64]. В общем критика у Ибрахима, в противоположность критике его отца, построена, с филологической точки зрения, гораздо научнее, а потому и убедительнее, чем это было у отца, хотя все же надо признать, что многого в методах Дози Ибрахим не в силах был понять. Очень характерно для Ибрахима Язиджия его недоумение по поводу того, что Дози решился внести в свой серьезный труд простонародные слова и выражения, записанные из уст ослиных погонщиков, лодырей и всякого харчевенного сброда, «тогда как этот класс людей говорит таким языком, который

---

[62] В том же некрологе шейха Насифа (Kremer, *Nâṣîf aljâzigî,* стр. 247).

[63] Варда Язиджи дожила до глубокой старости. Мужа она потеряла в 1899 г., а сама умерла только в 1924 г. (28 января). В заметке И. Крачковского (*al-Yazidji,* стр. 1268) перечислена относящаяся к ней восточная библиография, начиная от *ал-Адаб* Л. Шейхо (II, 1910, стр. 39) и кончая публичной лекцией Мейи 1924 г. и *Му'джам* Юс. Саркиса 1930 г. Пополнить библиографию можно указанием на цитированную нами книжечку Мухаммеда Махмуда *аш-Ши'р ан-ниса'и* — «Современная женская поэзия», где Варде Язиджи отведены стр. 5—10. <GAL, SBd II, стр. 767; Graf, IV, стр. 316—317.>

[64] Эту критику Ибрахима Язиджия на Дози (помещенную в бейрутском научном журнале «Ат-Табиб» — «Врач», 1884—1885) Флейшер перевел на немецкий язык и опубликовал: *Eine Stimme.*

другим классам общества противен». То, что мы вменяем арабисту Дози в крупную заслугу, книжник Ибрахим Языджий вменяет в крупный недостаток. В этом глубоком презрении к языку черни Ибрахим показал себя достойным сыном своего покойного отца.

Однако смелый лингвистический шаг в сторону от заядлого консерватора-отца Ибрахим решился сделать по отношению к новым европейским понятиям, для выражения которых староарабский язык не был достаточен. Старик Насиф Языджий отклонил от себя всякие трудности этого рода и в своем творчестве превосходно сумел обойтись словарным запасом классического языка, потому что его литературные темы не шли далее классической древности, которая не имела дела с такими понятиями, как журнал (или газета), театр, музей и т. п. Для Ибрахима, наоборот, и журнал, и театр, и музей, и прочие новинки XIX в. были реальным жизненным явлением, от которого в письменности отмахнуться никак нельзя. Приходилось или сохранить в литературе иностранные названия для этих понятий, или создать для них арабские термины в духе классического арабского языка, из чистоарабских этимологических корней. Ибрахим Языджий безбоязненно присоединился к тем писателям, которые пошли по пути создания неологизмов. Его лингвистические познания и чутье классической арабской речи помогли ему придумать целый ряд удачных неологизмов, которые лишены были тяжеловесной неуклюжести, свойственной, например, шишковскому слову «мокроступы» (калоши), и он же явился авторитетнейшим критиком тех новых слов, которые творились другими новоарабскими писателями [65]. К позднейшей журналистической деятельности Ибрахима Языджия (в Египте) у нас будет еще случай обратиться среди очерка прессы 1890—1900-х годов [66].

Какие бы неизбежные отступления от принципов отца у Ибрахима Языджия ни видеть, он все же есть прямой его продолжатель-филолог. Но другой из сыновей шейха Насифа, самый младший, Халиль Языджий (1858—1889), которому в год отцовской кончины пошел только тринадцатый год, обратился к отцовской филологии, собственно, лишь под конец своей недолгой жизни. Сперва же он, подрастая, ударился в область литературы, чуждую интересам Насифа, стремился быть дра-

---

[65] Ср. у <Braune, *Beiträge,*> стр. 132, в главе <«Die Modernisierung der Sprache».> Брауне помещает Ибрахима Языджия во главе всех критиков новоарабского языка.

[66] Выразительно облик Ибрахима Языджия очерчен у Зейдана: *Машахир,* II (1911), стр. 119—136 и в его *Та'рих адаб,* IV, стр. 266—268; перечень его работ: Саркис, *Му'джам,* стлб. 1927—1930. Прочая арабская библиография о нем (Шейхо, Тарразий и др.), равно как европейская, перечислена у И. Ю. Крачковского в статье *al-Yazidji* <теперь см.: Ал-Йазиджи, стр. 232>; добавить надо цитированную нами работу В. Брауне. <Теперь см.: Дагир, *Масадир,* стр. 759—763.>.

матургом, быть может, не без примера сына Бустания; мы увидим, что с юношескою своею драмою он выступил (1876) лет через пять после смерти отца.

И зять Насифа Язиджия, псевдоклассический поэт Сулейман Хаддад, хотя сам в драматургию не пускался, вырастил, однако, сына Наджиба (1867—1899), который тоже пошел по драматической стезе, чуждой Насифу; среди драматических писателей Сирии Наджиб, это мы тоже еще увидим, явился безусловно даже самым известным. Правда, непосредственного воздействия традиций Насифа Язиджия он и не испытывал: в год смерти своего деда, шейха Насифа Язиджия, Наджиб Хаддад еще был трехлетним мальчиком.

Помимо членов семьи шейха Насифа Язиджия ряд его близких учеников продолжал после смерти старого учителя не отрываться от его филологических преданий. Однако и самым верным его ученикам быстро прогрессирующая жизнь позволяла хранить заветы шейха разве в области литературно-лингвистической формы, а не литературных тем. Новая жизнь требовала и тем новых. Поэтому вполне естественно было, что, например, Ас'ад Трад (ум. в 1891 г.), один из преданных учеников покойного, хотя по мере сил потщился в своем диване писать языком и стилем шейха Насифа, содержание своих касыд посвящал, скажем, описанию новейших европейских изобретений [67].

Пример не единичный.

Так, соблюсти без уступок литературные позиции покойного шейха Насифа во всей их чистоте оказывалось, после 1860-х годов, не под силу и самым искренним его приверженцам.

IV

Новые литературные течения в Бейруте 1860-х годов в некоторой степени поддерживались веяниями египетского культурного «второго возрождения», наступившего при хедиве Исма'иле, но больше связаны были с усилившимся хозяйничаньем европейцев в Сирии. Создание новых школ в Бейруте с широкообразовательными программами: беспристрастное Национальное училище Б. Бустания 1863 г., Униатское патриаршее училище 1865 г., Школа мудрости маронитского митрополита Дибса 1865 г., православное Училище трех святителей 1866 г., возникшее во время арабской национальной борьбы бейрутинцев против дамасского патриарха-грека. Содержательное <обучение в На-

---

[67] Об Ас'аде Траде: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 242. <Graf, IV, стр. 312.>

циональном> училище Б. Бустания; преподаватель мусульманин-правовед шейх Асир; первые научные шаги Бутрусова племянника Сулеймана. Университетская реформа Сирийского протестантского колледжа 1866 г.; филологическое участие Б. Бустания в колледже. Издание Бутрусом толкового словаря «Мухит ал-мухит» (1866—1869)

Новая эра в культурном развитии Сирии, с 1860-х годов, совпала по времени со «вторым возрождением» соседнего Египта. Ведь и для Египта 1860-е годы явились возобновлением европеизации. После реакционного вице-короля Аббаса I (ум. в 1854 г.) и малодеятельного Са'ида престол страны достался горячему реформатору (хотя и государственному моту) хедиву Исма'илу (1863—1879), который дал ход таким энергичным деятелям просвещения, как Алий Мубарак[68]. Да и помимо влияния личных стремлений государя быть европейцем, Суэцкий канал, законченный и открытый при нем, если в политическом смысле оказался в конце концов роковым даром для самостоятельности страны, то для ее европеизации, мы уж видели, имел крупнейшие последствия. На султанскоподданную Сирию никакие мероприятия хедива Исма'ила, понятно, не распространялись непосредственно; но при постоянных тесных торговых отношениях обеих стран все, что делалось в Египте, служило назидательным примером и ободрением также для Сирии, как и наоборот.

Самый же ход культурного и литературного развития Сирии в 1860-х годах обусловливался, как и прежде, не теми причинами и не теми источниками, что в Египте. Своим успешным дальнейшим движением по пути европеизации Сирия обязана была преимущественно тому, что косное турецкое правительство после 1860 г. в Сирии противустать расхозяйничавшимся европейским державам не имело сил с надлежащей реакционной решительностью. Бейрут, полный христиан, удачно мог продолжать свою прежнюю культурную традицию и стремился использовать наступившие для него благоприятные условия в деле своей дальнейшей европеизации. Стремления христиан заражали и мусульман. Жизнь здесь быстро развивалась и изменялась; литературные воззрения — тоже. И несомненно, что шейх Насиф Язиджий, первый по времени столп новоарабской литературы, умирая (1871), не мог не сознавать, что после того десятилетия, какое протекло от дамасской и ливанской резни 1860 г., Бейрут во многом уж не был похож на прежний Бейрут, которому шейх отдал тридцать лет своей зрелой деятельности.

Успело измениться даже самое население Бейрута, и по

---

[68] См. у нас главу пятую, IV, стр. 196 и сл.

цифре жителей, и по их составу. Город массою заполнили и не переставали дальше заполнять переселенцы из Дамаска и других городов — христиане, бежавшие от турецкой резни 1860 г. и боявшиеся ее повторения. Беглецы твердо знали, что приморский Бейрут для них надежное прибежище, что здесь для них мощная защита — европейцы, на первом месте французы, со своим сильным политическим влиянием, и потому возвращаться в Дамаск или в другой оставленный из страха город не было у них желания. К тому же не только политически, но и экономически Бейрут в 1860-х годах больше и больше втягивался в орбиту французского хозяйничания, которое давало и заработок арабам-горожанам. Когда в 1860 г. французская эскадра прибыла в Бейрут ради прекращения дамасской бойни, она вынесла впечатление, что в общем все бейрутские христиане в возрасте от 12 до 30 лет знают по-французски [69]; в виду имелась, конечно, более или менее интеллигентная публика. Но если, таким образом, уж и перед 1860 г. знание французского языка было в Бейруте обычнейшим явлением для арабской интеллигенции и служащей полуинтеллигенции, то в течение 1860-х годов оно стало проникать даже в арабские низы. Иностранцы других национальностей, в виду трудности научиться арабскому языку для сношения с туземцами, должны были прибегать к французскому. В. Ф. Гиргас, который пожил в Бейруте как раз в начале 1860-х годов (1861—1864), отнесся достаточно трезво, не переоценивая факта, к успехам французского языка среди бейрутинцев; «они, одаренные живым и понятливым умом и удивительною способностью к изучению иностранных языков, отличаются практическим направлением ума и не видят пользу в науке, если она не приносит им известных выгод,— оттого получаемое ими образование чрезвычайно поверхностно». Однако тут же Гиргас с объективностью указал, что в Бейруте и дело подлинной образованности «благодаря содействию Европы все более и более подвигается вперед» [70].

В школьном деле Бейрута 1860-х годов первое место занимали, покамест, еще не французы, в частности не иезуиты, которым впоследствии суждена была руководящая роль в Бейруте. Главный рассадник французского образования, не просто обычного школьного обучения, иезуитский коллеж в Газире на Ливане (с 13 преподавателями и 10 питомцами) [71], продолжал и в течение 1860-х годов все еще оставаться на Ливане. В Бейруте, пожалуй, как констатировала прибывшая французская эскадра 1860 г., иезуиты имели довольно обширную оби-

---

[69] <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie*,> стр. 25.

[70] Это место из командировочного отчета Гиргаса уже было приведено у нас в полной цитате (стр. 276) по изданию в исследовании Крачковского *В. Ф. Гиргас*, стр. 72.

[71] Об истории Газирской семинарии (1846) и светского коллежа (1855) см. стр. 259—261.

тель с просторным двором и садом,— усадьбу обширную настолько, что в ее ограду сумело втиснуться более 3000 женщин и детей, хлынувших спасаться в Бейрут с гор и из Дамаска[72]; но школ (начиная с 1841 г.) отцы-иезуиты имели в Бейруте только три, рассчитанных вместе на триста учеников, и преподавание в них продолжало носить начальный элементарный характер[73]. В «Les sœurs» в Бейруте, имевших (с 1848 г.) свое прекрасное здание, французская эскадра 1860 г. застала около пятисот учениц[74], и обучение было поставлено образцово; но самый уровень образования был не высок[75]. Конечно, в продолжение 1860-х годов цифра учащихся и у отцов-иезуитов и у «сестер» повышалась, да и самая программа в одной из иезуитских школ Бейрута была несколько расширена; однако на главном плане в Бейруте продолжала действовать, как было и до 1860 г., школа американских миссионеров-протестантов, которая к тому же, мы видели и будем дальше видеть, своим научным уровнем поднялась через шесть лет после резни еще выше[76].

Рядом с американским училищем мы видим в 1860-х годах основание или серьезное преобразование своих арабских, хорошо поставленных училищ среднеобразовательного типа. В силу своей достаточно широкой программы преподавания эти арабские училища претендуют даже на титул «куллиййа», т. е. якобы университетский, вернее, просто универсальный[77], а тем паче именуются они титулом «кюра» — «высшего типа».

Самым солидным среди них явилось Национальное (или Отечественное) училище — ал-Мадраса л-ватаниййа, которое в 1863 г. основал Бутрус Бустаний, выученик и сотрудник американских миссионеров (друг-ровесник фан Дейка); его школа[78] была чужда всякой религиозной окраски. Через два года (1865) возникло в Бейруте ал-Мадраса л-батриаркиййа ли р-Рум ал-касулик — Униатское патриаршее училище, в котором даже по отзыву враждебных к нему православных церковников преподавание было поставлено очень хорошо[79] и

---

[72] <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 22.

[73] У Пужула (там же, стр. 301) сообщена незатейливая программа обучения в этих трех иезуитских школах Бейрута.

[74] Точнее: 475 учениц (см. у Пужула, там же, стр. 305).

[75] См. <у нас> стр. 261—262.

[76] См. у нас выше, стр. 273—279 (и раньше).

[77] См. у Зейдана: *Та'рих адаб,* IV, стр. 48—49, отдел, так и озаглавленный «ал-Мадарис ал-куллиййа». То же в *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* рук., л. 240.

[78] Просуществовала до 1876 г. О ней подробно — ниже.

[79] *Мухтасар та'рих ал-асакифа,* рук., л. 237. Сам патриарх униат Григорий, преемник Максима Мазлума, титулуется в летописи, однако, «католическим самозванцем-патриархом» — «мутабатриķ ал-касалика» (Форма «касалика» вместо «касулик» тоже заключает в себе оттенок непочтительности.) — Замечательно симпатичную характеристику дал униатскому училищу католик А. фон Кремер через восемь лет после его основания в Бейруте:

в которое охотно отдавали детей и православные бейрутинцы [80].

В том же, 1865 г. основано было в Бейруте однородное с ним по духу маронитское Мадрасат ал-ҳикма — Училище мудрости (богословской, конечно). Его основатель, тогда еще молодой маронитский митрополит Юсуф Дибс (посвящен в 1870 г., дожил до 1907 г.), оставил в арабской литературе след не только своей богословской мудростью и проповедями, но и девятитомной компилятивной «Историей Сирии» и (тенденциозной) «Историей маронитов» [81].

Со стороны православного бейрутского духовенства появление маронитского Училища мудрости в Бейруте встречено было с особой неприязнью. «В эту маронитскую куллийю митрополита Дибса,— пишет православный летописец,— хлынуло большое количество наших православных детей, и они там питаются такими науками, которые противны православной вере. Им запрещено посещать православную церковь и слушать божественные литургии во все праздники и воскресенья, за исключением пасхи и рождества [82]. Но и тогда не дается детям разрешение выслушать целую церковную службу: требуют, чтобы они поскорее причастились и вернулись в школу [83], потому что, мол, нельзя терять учебное время и нарушать школьные порядки» [84].

Через год появилось солидное православное Мадрасат ас-саласат ал-акмар — Училище имен трех святителей [т. е. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста]. Возникло оно в связи с пятилетней (1865—1870) борьбою православных бейрутинцев против дамасского патриарха-грека, не желавшего дать Бейруту митрополита-араба [85]. Правду говоря, в Бейруте уже заведена была несколько лет тому назад православная «большая школа» и даже очень преуспевала [86] Но она, когда разгорелась борьба православных бейру-

«Лучшая из католических школ Бейрута — это греко-мелькитская (униатская. <— *А. К.*>) коллегия, которая толково управляется и имеет несколько сот питомцев, хорошо содержимых и недурно выдержанных. Обучение ведется на арабском языке. Оно беспристрастно в вероисповедном отношении» (см. географический журнал <«Ausland»,> 1872, № 7, стр. 151). Насчет «вероисповедного беспристрастия» тут, однако, говорить трудненько.

[80] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., л. 239.

[81] В *Та'рих адаб* Зейдана митрополит Юсуф Дибс внесен в рубрику «История и география» (IV, стр. 293—294). О его богословских работах см., например, <Huart, *Littérature arabe,*> стр. 410, 412, 413.

[82] Тут летописец, впрочем, замечает, что это общее правило и в других католических школах.

[83] Дни православных праздников (старого стиля) и маронитских (нового стиля), не совпадают.

[84] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., лл. 240—241.

[85] В конце концов, однако, грек-патриарх Иерофей принужден был уступить, и на кафедру Бейрутской митрополии выписан был, как знаем, араб Гавриил Шатила из Москвы.

[86] См. у нас выше, стр. 303—304. *Мухтасар та'рих ал-асакифа* (рук., л. 236) с гордостью утверждает, что та православная большая школа в свое время была в Бейруте наилучшей.

тинцев с патриархом, закрылась [87], и тогда православная бейрутская община озаботилась о создании другой хорошей православной школы — вместо Бейрута на Ливане, в недалеком селении Сук ал-Гарб, под именем Училища трех святителей — Мадрасат ас-саласат ал-акмар. Из Сук ал-Гарба это «трехсвятительское училище» вскоре было перенесено в Бейрут, и после того оно обнаружило большую, долгую жизнеспособность [88]. Вероисповедной православной исключительности в нем всегда было достаточно, едва ли менее, чем в «больших школах» униатов и маронитов (Дибса).

На общем фоне определенной вероисповедной окраски новых школ Бейрута 1860-х годов симпатичное исключение представляла Национальная школа Бутруса Бустания, возникшая (1863) раньше других в этом десятилетии [89]. Как справедливо указывает сведущий исследователь [90], школа Б. Бустания представляла интересную и едва ли не первую на Арабском Востоке попытку отрешиться в преподавании от конфессиональных рамок и положить в основу принципы национальности. Школа сыграла большую роль в развитии арабского движения. Бутрусу Бустанию удалось привлечь к работе в ней разнообразные силы. Арабский язык преподавался старым шейхом Насифом Язиджием. Мусульманское право и связанные с ним науки преподавал пятидесятилетний шейх Юсуф Асир; это была одна из симпатичных фигур среди сирийских мусульман. Уроженец Сидона (Сайды), он учился в Каире в Азхаре, причем словесность слушал у шейха Мух. Тантавия до его переселения в Петербург [91]. Близкая связь Бутр. Бустания с американцами позволила ему в преподавании математических и естественных наук ввести европейские методы и пользоваться европейскими преподавателями. Особенное внимание было обращено на иностранные языки. Для английского чтения служили поэмы Мильтона XVII в., исторические романы Вальтера Скотта XIX в.

---

[87] *Мухтасар та'рих ал-асакифа*, рук., лл. 236—237, 238—239.

[88] Ср. благоприятный отзыв у Зейдана; *Та'рих адаб*, IV, стр. 49.

[89] О Национальной школе Бутр. Бустания см. у Зейдана *Та'рих адаб*, IV, стр. 48 и 298; у Крачковского *Сулейман аль-Бустани*, отд. отт., стр. 4—5.

[90] И. Ю. Крачковский в названной своей работе. Мы данную им длинную характеристику воспроизводим почти без изменений, его же словами, только с сокращениями, и лишь изредка добавляем кое-что от себя.

[91] О шейхе Юсуфе ал-Асире (ок. 1815—1889) см. у Зейдана *Та'рих адаб*, IV, стр. 306—307, с портретом (ср. и стр. 81). По-французски (на основании Л. Шейхо) см. Huart, *Littérature arabe*, стр. 412, 413. Трактат шейха Асира о дележе долей наследства напечатан в 1873 г., а грамматико-стилистический трактат *Радд аш-шахи* напечатан год спустя (Стамбул, 1874). Составил шейх Асир толкования на «Золотые ожерелья» Замахшария XII в. Писал он стихи и в полународном духе мувашшахат («строфных»). Мусульманские коллеги-улемы недолюбливали этого прекрасного старика, что ему, однако, не помешало занимать ответственные юридические должности (например, муфтия). <См.: Дагир, *Масадир*, стр. 123—125.>

и др.; «Робинзона Крузо» могли ученики читать и по-арабски, в переводе самого Бутруса Бустания. К развлечениям принадлежала возможность для воспитанников участвовать в любительских спектаклях, и мальчик-племянник директора школы Сулейман Бустаний (род. в 1856 г., будущий переводчик «Илиады»), который поступил в Национальное училище своего дяди в первый же год его учреждения (1863), исполнял, например, роль старика Ментора в арабской драматической переделке Фенелонова «Телемака». Лет через десять с лишком после основания Национального училища оно уже пользовалось хорошей славою далеко за пределами Бейрута и Сирии, притом даже среди мусульман. Из Басры, чуть ли не от берегов Персидского залива, пришла в 1876 г. к Бутрусу Бустанию просьба прислать туда из Бейрута лицо, которое организовало бы в Басре такую же школу; Бутрус Бустаний послал туда в Месопотамию своего молодого племянника Сулеймана Бустания [92].

Ни Национальное училище Бутруса Бустания, ни другие бейрутские школы 1860-х годов фактом своего существования нисколько не подрывали значения основного очага бейрутской образованности — американского Сирийского протестантского колледжа, который как раз в 1866 г. преобразовался в школу высшего университетского типа благодаря введению в ней медицинского факультета с соответствующими учреждениями [93]. Материальные средства для расширения Сирийского протестантского колледжа в высшеучебное, университетское заведение собрал в Америке миссионер Даниель Блисс (в Сирию он переселился в 1856 г.), профессоры — помощники его были Корнилий фан Дейк и арабизованный армянин Вартабет. Если в первый год преобразования на медицинском отделе было только сорок шесть слушателей, то через несколько лет они уж исчислялись сотнями, а цифра преподавателей — десятками. Бутрус Бустаний, всегда тесно связанный с бейрутскими американцами, принял и в обновленном по-университетски колледже значительное участие в роли арабского филолога [94].

Именно в это время Бутрус Бустаний внушительно закрепил свое имя как крупного арабского лингвиста большою лексикологическою работою. Филологические знания Бустания были и раньше всем известны, даже в Европе; особенно подчеркивалось его сотрудничество с американскими миссионерами в области перевода еврейской библии на арабский язык, сперва с Эли Смитом, потом с К. фан Дейком. Имелись у него и коекакие подручные арабские грамматики (по этимологии и синтак-

---

[92] Крачковский, *Сулейман аль-Бустани,* отд. отт., стр. 6.

[93] Подробно о <«Syrian Protestant college»> сказано у нас выше, стр. 264—265.

[94] См. об этом сжато в *Та'рих адаб* Зейдана, IV, стр. 50—51 (1914), а подробно в его журнале «Ал-Хилал» того же года (т. 22), стр. 443 и сл.

сису)[95], но в общем это была область не его, а шейха Насифа Язиджия, автора действительно руководящих трудов по классической арабской грамматике, риторике, стилистике. Однако шейхом Насифом не был обработан руководящий толковый словарь литературного арабского языка. Бустаний при своей переводческой деятельности сумел ощутить необходимость такого словаря более, чем шейх Насиф. Печатно изданные словари, которые находились в распоряжении арабских литераторов до 1860-х годов, это были неудобные для быстрого пользования классический пресловутый *Камус* Фирузабадия XIV—XV вв. (напечатан в Каире, 1274/1857 г.) и *Сихах* Джаухария X в. (напечатан там же, 1282/1865 г.); да кроме того Рушейд Дахдах во Франции опубликовал (Марсель, 1849) словарь маронитского епископа Джерм. Фархата (1660—1732); и все три эти публикации не удовлетворяли потребностям момента. Бутрус Бустаний давно уже взял на себя задачу сделать то, чего не взял на себя Язиджий, много лет работал над этим, и в 1866—1869 гг. он наконец отпечатал свой, доныне чрезвычайно употребительный толковый словарь *Мухит ал-мухит* — «Океан вокруг океана», два больших тома, объемом в 2308 страниц[96].

Словарь *Мухит* Б. Бустания удобен прежде всего своею системою, заимствованною от европейских словарей. В старинных арабских словарях располагались слова алфавитно не по первой согласной букве корня, а по последней. Чтобы отыскать в прежних словарях значение, например, слова «катаба» («написал»), надо было поиски начинать не в отделе буквы «к», а в отделе буквы «б». Это не только неудобно, но филологически неудачно: основные значения арабских слов заключаются как раз в первых двух коренных согласных, а не в третьей, которая обыкновенно придает только известный различительный смысловой оттенок корням, сходным в двух первых коренных согласных звуках; явление это известно было и самим арабским филологам, и они называли его «таркиб» — «составность [корня]»[97]. В толковом Бустаниевом словаре распределяются слова по европейской системе, т. е. по начальным звукам, и, например, вышеупомянутое слово «катаба» помещено в отделе буквы «к», а не буквы «б».

Гораздо важнее, однако, самый состав лексики в *Мухите*. Старые арабские словари, такие, как *Камус*, традиционно переполнены крайне малоупотребительными словами, некогда фольклорно записанными от бедуинов первых веков ислама, или иными, которых либо вовсе не приходится встречать в памятниках литературы, либо можно встретить разве очень редко.

---

[95] GAL, II, 495; Huart, *Littérature arabe*, стр. 409; Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 299.

[96] Немедленно он выпустил в свет и сокращение этого словаря, под заглавием *Катр ал-мухит* (Бейрут, 1869).

[97] См.: Крымский, *Семитские языки*, ч. I, стр. 3—4, прим.

Уже епископ Фархат в XVII—XVIII вв. пытался устранить излишний материал, представляющий лишь отяготительную перегрузку для словарей, и собрал в своем словаре лишь действительно нужный классически-литературный лексический запас. Бутрус Бустаний пошел дальше Фархата: он не только отбрасывал ненужное, но и добавлял кое-что, по его мнению, нужное. Не соглашаясь с теми ревнителями-пуристами, которые, по выражению газеты «Хадикат ал-ахбар», считают, что автор *Камуса* XIV—XV вв. уже наглухо замкнул сокровищницу арабского языка и унес ключ с собою [98], Бутрус Бустаний, без впадения в излишнюю вульгарность, использовал множество ходких слов, вошедших во всеобщее употребление последних столетий; с полным соблюдением научности он в таких случаях прибавляет оговорку: «это слово — простонародное». Так, в живом арабском языке практикуется очень необходимый технический термин «т̣арраш» — «побелить» (стены дома), тогда как в классическом языке корень «т̣рш» означает только «глухота». В словаре *Мухит ал-мухит* (II, 1274, б) указано: «Т̣арш — то, чем белится дом: известковая побелка, или иная, „ва мин калāм ал-ʻāмма“ — термин этот принадлежит простонародной речи» [99]. Не побоялся Бутрус Бустаний отметить и новое — искусственно созданные неологизмы; например (на стр. 777), внесено у него слово «масрах̣» («театр», или «театральная сцена») с оговоркою, что это слово — новое, и что оно значит «место игры и пляски». За все такие лексические прибавки в *Мухит ал-мухите* очень высоко его оценил великий европейский арабист Р. Дози в своем *<Supplément,> 1881 г.*[100]. Дози для своего *<Supplément>* исчерпал *Мухит ал-мухит* Б. Бустания в самой широкой степени.

V

Возобновление Сирийского научного общества в 1868 г. уже без неизбежности миссионерского председательства. Большое число членов; сверх заслуженных старых (фан Дейк, Б. Бустаний и др.) новые имена

---

[98] См. у нас стр. 498.

[99] Я, в 1898 г., в своей лингвистической статье о звуке «джим», которую поместил в июньском номере арабского бейрутского журнала «Ал-Машрик», попытался было печатно использовать нравившееся мне слово «т̣арраш». В оригинале у меня было написано (ради одного сравнения): «т̣урриша л-байту с̱āнийатан» — «дом подвергся вторичной побелке» (492). Но редакция журнала (в лице Л. Шейхо) изменила эту фразу на маловыразительное «с̣убига с̱āнийатан абйада» («окрашен был вторично в белый цвет», сочевши «т̣урриша» за чрезмерный вульгаризм. На мое возражение мне было предложено убедиться путем справки в *Мухит ал-мухит*, что и там слово «т̣арш» — «побелка» признано за простонародное.

[100] См. у Дози введение к *Supplément*, стр. XI.

(молодые Язиджии, молодые Бустании, разные молодые сотрудники газеты, С. Шхаде — секретарь и пр.). Председатель-друз (Мухаммед Арслан, род. в 1834 г.) и <товарищ председателя> очень передовой мусульманин (Х. Бейхум). Рядом с этим — полезное сосуществование Школьного научного общества при колледже американских миссионеров, продолжающих подготовлять молодые кадры европейски просвещенной арабской интеллигенции

Возобновление в 1868 г. Сирийского научного общества [101], вероятно, стояло в значительной связи с появлением большого числа общеобразовательных школ в Бейруте в 1860-х годах и, тем более, с превращением Бейрута в университетский город благодаря реформированному <Syrian Protestant college>. Мы уже видели [102], что, собственно, дело шло не о новом восстановлении первого научно-литературного Сирийского общества 1847 г., а только о новом узаконении его перед турецкими властями, потому что первое общество, невзирая на трения с турецкою администрацией и на смерть подлинного его двигателя, миссионера Эли Смита (1857), все-таки не распалось и, при уменьшенном числе членов, продолжало криптонально действовать, устраивая, например, публичные лекции вроде той, которую с блеском прочитал в 1859 г. Бутрус Бустаний [103]. Как-никак малопосвященным людям, в их числе даже арабисту В. Ф. Гиргасу, который официально был командирован в Сирию и Египет на 1861—1864 гг., между прочим, для изучения культурного арабского движения, негласное существование арабского научно-литературного общества в Бейруте оставалось неизвестным, так что он в командировочном отчете счел возможным от души пожалеть о прекращении его полезного существования.

Легализироваться, т. е. получить новое правительственное разрешение, удалось Сирийскому обществу через два года после университетской реформы Сирийского протестантского колледжа [104]. Раннею весною 1868 г. оно указом 20 рамадана 1284 г. было утверждено, и на официальном открытии его присутствовал Камиль-паша, тогдашний губернатор Бейрута [105], впоследствии очень крупный османский сановник. Название для новоутвержденного общества было сохранено то самое, какое ему было дано в 1847 г. Ради отличия называют старый этап

[101] См. стр. 524.
[102] Стр. 275—276.
[103] См. у нас выше, стр. 451.
[104] Подробности: «Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 80—81.
[105] Говорим: «губернатор» («мутасарриф»), а не «генерал-губернатор» («валий»), потому что образование бейрутского «вилайета» — дело несколько более позднее (1888).

(1847 г.) «1-е Сирийское общество», а новый этап (1868 г.) называют «2-е Сирийское общество».

Число членов обновленного Общества достигло к концу 1868 г. цифры почти полутораста человек[106], тогда как лет двадцать тому назад 1-е Общество, под руководством энергичного главы американской миссии Эли Смита и не менее полного энергии американизированного секретаря Бутруса Бустания, сумело собрать членов лишь втрое меньше, всего около пятидесяти человек. Эта цифра 150 — своего рода показатель значительного культурного прогресса, сделанного Бейрутом за двадцать лет. Еще более выразительным показателем прогресса был тот факт, что Общество 1868 г. уже не должно было в научно-литературном направлении всецело идти на помочах у американцев, как это было в конце 1840-х годов. Президия обновленного Общества могла уж конституироваться без обязательного привлечения американцев в свой руководящий состав,— не вошли в президию даже такие популярные и «незаменимые» личности, как Корн. фан Дейк и Бутрус ал-Бустаний.

Не в президию, а просто в число рядовых членов Общества 1868 г. они оба, конечно, вошли и заняли самое почетное место, как заслуженные деятели. Бутрус Бустаний и в обновленном Обществе блеснул, как ему было свойственно, эффектным докладом: «Социальное устройство, и сравнение между обычаями арабов и европейцев»[107]. Мы помним, что двадцать лет перед тем Бустаний, тогда сравнительно еще молодой человек, произвел немалое волнение в умах своею речью о необходимости образования для женщин; мы помним, что десять лет назад в солидном сорокалетнем возрасте сверкнул он критическою западническою речью о судьбе новоарабской литературы и ее письменного языка[108]; и теперь, проживши на свете полвека, Бутрус показал себя все тем же неисправимым западником.

Вступили во 2-е Сирийское общество вообще все сохранившиеся члены 1-го общества. Прежде всего почетное место заняли, разумеется, те, которые вместе с Бутрусом Бустанием являлись вплоть до 1868 г. негласными его руководителями и устроителями публичных лекций, т. е. сверх Бустания редактор газеты «Хадикат ал-ахбар» Халиль Хурий и известный бейрутский меценат Михаил (Нахле) Мдаввар. Привлечен был и престарелый шейх Насиф Язиджий (скорее <honoris causa>, чем для работы, хотя паралич постиг его только в следующем году). Привлечен был и дамасский консул М. Мшака, и другие из

[106] А на второй год — двухсот десяти (см. Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 379).

[107] Сборник трудов Общества: *Маджму'ат ал-'улум фи а'мал ал-Джам'ийа с-Сурийа фи Байрут* напечатан в Бейруте, 1869 г. Доклад Бустания имеется в отдельной брошюре: *Хитаб фи л-хай'а л-иджтима'ийа* (Бейрут, 1869).

[108] См. выше стр. 405—406 (речь 1848 г.) и стр. 451—454 (1859 г.).

более старых культурных деятелей. Среди них заслуживают быть названы и два брата Абкарйусы (из арабизованной и англизированной армянской семьи); впрочем, старший из них, Искандер, знаток доисламской арабской поэзии и дееписатель хедивов, хотя как раз тогда печатался в Бейруте, больше был связан с Египтом, а в бейрутском Научном обществе принял близкое участие другой брат, Ханна Абкарйус, автор ходкого и часто издаваемого английско-арабского словаря [109]. Все это — прежние деятели. Но тут же в Обществе 1868 г. оказывается и больше людей старших, и богатая смена старшим людям — выступает воспитавшееся в европейском духе молодое поколение Бейрута. Дети шейха Насифа филологи Хабиб и Ибрахим Языджии; старший сын Бутруса Бустания Салим Бустаний (тогда уже признанный драматург). Фигурируют не очень молодые, но позже выдвинувшиеся члены семьи М. Мдаввара [110]; брат редактора газеты «Хадикат ал-ахбар» Салим Хурий и его друг Салим Шхаде (оба затем совместно печатали издание историко-географического словаря) [111]. Тут же будущий рьяный редактор ряда газет ливанец Юсуф Шалфун (начал свою печатную карьеру как наборщик в типографии газеты «Хадикат ал-ахбар») [112]. В обилии — подросшие сыновья тех бейрутских крупных коммерсантов-нотаблей, которые в 1847 г. заполнили кадры 1-го общества; это уж полные европейского лоска молодые Туейнии, Файяды, Трады, Сурсуки, Буструсы, Фрейджи и прочие, из которых каждый затем оставил по себе очень заметный след в культурной жизни Сирии [113]. Автор известного путешествия по Европе (1858) Са-

[109] Об Искандере Абкарйусе (ум. в 1885 г.) см.: GAL, II, стр. 495—496, и у Зейдана, *Та'рих адаб,* стр. 288. О Ханне Абкарйусе (ум. в 1889 в.): Зейдан, там же, стр. 80 и 288; Брокельман смешал обоих братьев воедино. <В GAL, SBd II, стр. 768 ошибка исправлена. См. также Graf, IV, стр. 300—301 (об Искандере); 290—291 (о Ханне).>

[110] Но еще не сын его Джамиль Мдаввар, будущий исторический романист; этот родился только в 1862 г., а в Общество вступил Никула-бей Мдаввар, член торгового суда в Бейруте, брат Михаила Мдаввара, тот Никула, о нетактичном бале которого в честь Фуада-паши, приехавшего разбирать дамасско-ливанские ужасы, см. <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 411.

[111] Об этом словаре (Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 294) речь у нас будет в 1870-х годах.

[112] О Шалфуне (1839—1896) подробные сведения см. в *Сихафа* Тарразия, а кратко — в *Та'рих адаб* Зейдана (IV, стр. 277; с выразительным портретом). Мы еще не раз с ним встретимся.

[113] В деле просвещения своей страны их заслуги несомненны. Однако отрицательные черты этих культурно-лощеных богатых коммерсантов (которых мне пришлось близко знать тогда, когда им было лет уж под пятьдесят) иногда просились в сатиру, что и было мною использовано в моих бейрутских картинках с натуры (см. Крымский, *Повістки та ескізи,* глава «Бал», особенно стр. 320—322, с сохранением подлинных фамилий). Редко мог обходиться сколько-нибудь длинный разговор без того, чтобы они не кичились своим богатством, причем не стеснялись с арифметическою точностью сообщать, например, крупную цену мебели, выписанной для их гостиных из Франции, и т. п. Тщеславная страсть даже у вполне просвещенных среди

лим Буструс жил тогда, по своим торговым делам, в Египте; но в Обществе 1868 г. мы видим его племянника, Хабиба Буструса (будущего переводчика Геродота, 1887 г.).

Что заслуживало особого внимания — наличие друзов и мусульман среди членов Общества 1868 г. Часть мусульман, турецких сановников, привлечена была, пожалуй, просто ради придания почета Обществу: бейрутский губернатор Камиль-паша, ревизор-каратель ливанской резни Фуад-паша и несколько других влиятельных пашей, проживавших в столице Османской империи Стамбуле[114]. Но сверх этих турков, титульных членов, мы видим и брата египетского хедива Исмаʽила, замечательного библиофила князя Мустафу Фадиля, и друзского эмира из крупных землевладельцев Мухаммеда Амина Арслана, и бейрутскую богатую купеческую семью мусульман Бейхумов (Хусейн, Мухйиддин, Мухаммед), видим и богослова-правоведа, чуждого всякого фанатизма шейха Юсуфа Асира (ок. 1815—1889 г.), которого мы уже отмечали в преподавательском составе Национальной школы Б. Бустания[115], и др. Предвосхищая события на сорок лет вперед, можем заметить, что вошедшие в состав основателей Общества православный бейрутский нотабль — коммерсант Юсуф Сурсук и мусульманский нотабль — коммерсант Мухаммед Бейхум впоследствии оказались совместными руководителями и почетными представителями общего комитета арабов-христиан и арабов-мусульман по борьбе за права арабов против национального гнета со стороны младотурков, и оба они избраны были делегатами от сирийских арабов в Лондон для доклада консулу европейских послов об арабском вопросе в обстоятельствах национально нетерпимой младотурецкой Османской империи[116].

В председатели Сирийского научно-литературного общества был избран как раз друзский эмир Мухаммед Арслан, а одним из товарищей председателя — мусульманин Хусейн Бейхум.

Арсланы — одна из знатных княжеских фамилий Ливана, буйная, пожалуй, но с родовыми литературными традициями[117]. Избранный в председатели Общества Мухаммед Арслан (1834—1868) родился и воспитывался в Шувейфате на Ливане, где больше православных, чем друзов, и где друзы и православные исстари жили в дружбе. Сверх классического арабско-

---

них к орденам, медалям, разным нагрудным значкам поражала меня до крайности. Не жалелись деньги на то, чтобы их дети оказались (бесплатными) вторыми секретарями турецких посольств в Лондоне, Париже или иной европейской крупной столице. И многое другое — в этом же роде.

[114] См. перечень этих парадных генералов: Зейдан, *Таʼрих адаб,* IV, стр. 81.

[115] Об Асире см. стр. 536.

[116] Дело происходило в 1913 г., когда балканские союзники громили Турцию и взяли Адрианополь (см. у очевидца тогдашних сирийских событий М. Хартмана: *Reisebriefe,* стр. 96, 98, 108).

[117] Арсланы и теперь известны в литературном отношении (Шакиб Арслан — «свой человек» в Европе).

го языка изучил Мухаммед Арслан и иностранные. В 1858 г. после смерти отца молодой друзский князь поселился в Бейруте. В Бейруте «дом его оказался Каабою для литераторов и ученых: он поддерживал занимавшихся наукою, его восхваляли современные ему стихотворцы»[118]. Писал и сам меценат Арслан кое-что по арабской филологии, но в свет ничего не выпустил. При своем избрании на пост председателя Общества он имел всего тридцать четыре года. В том же, 1868 г. он безвременно скончался. Тогда на его место выбрали Хусейна Бейхума, «хаджи», т. е. побывавшего на богомолье в Мекке.

Бейхумы — очень уважаемая бейрутская мухаммеданская фамилия; они крупные богачи[119]. Хаджи (по-арабски «х̣ā̆джж») Хусейн Бейхум свое образование получил, как мы уж знаем[120], у старозаветного богослова шейха М. Хута (1794—1859) и от него усвоил несомненную преданность исламу. От того же шейха Хута получил литературную вышколку и тоже укреплен был в исламской твердости другой, случайно упомянутый нами ученик бейрутского шейха Хута, тоже хаджи, Омар Унсий (ум. в 1876 г.); но разница и в литературных проявлениях и в практическом понимании ислама у этих двух хутовских учеников, Бейхума и Унсия, оказалась очень существенна. Унсий, автор объемистого *Дивана* (свыше 6500 стихов), был строгий блюститель классического тона в обработке плодов своей музы[121], а по отношению к христианам и Западу он способен был к серьезной нетерпимости. Турецкое правительство давало Унсию различные административные должности; бейрутский губернатор Хуршид-паша, который в 1860 г. явился одним из главных организаторов резни христиан, имел в лице Омара Унсия вполне послушного клеврета[122]. Что касается Хусейна Бейхума, то его благочестивое отношение к заветам ислама выразилось, хотя бы, в достижении им почетного религиозного звания хаджи: как человек обеспеченный, Бейхум нравственно обязан был совершить хаджж,— и действительно он на поклонение в Мекку съездил. Так же, как Унсию, турецкое правительство не раз доверяло и Хусейну Бейхуму ответственные посты по администрации; но врожденная литературная жилка отвлекала хаджи Хусейна от служебной карьеры. Отвлекала она его также от дел торгового дома Бейхумов. Стремление христиан-арабов

---

[118] Это слова Зейдана (*Та'рих адаб,* IV, стр. 259). Стихи, положим, пишет в Бейруте каждый грамотный человек, так что бейрутским поэтам имя легион.

[119] Один из рынков Бейрута называется «Бейхум».

[120] См. стр. 331 в главе о науке Бейрута до прибытия миссионеров.

[121] *Диван* Унсия имеется в печатном бейрутском издании. Характерные выдержки дал Зейдан в своих *Машахир,* II, стр. 293 и сл. (см. еще Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 238; мельком у Брокельмана: GAL, II, стр. 493; Брокельману было известно каирское издание дивана Унсия, 1895 г.). <GAL, SBd II, стр. 755.>

[122] <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 224—227.

поднять арабскую литературу из ее упадка пришлось хаджи Хусейну Бейхуму по душе. Сам он был, собственно, поэт-лирик, но почувствовал вкус и к драматургии, популяризованной в Бейруте арабами-христианами[123]. С жившими в Бейруте европейцами Хусейн Бейхум легко сходился. О нем самые лучшие воспоминания сохранил его друг, известный арабист Мартин Хартман, который за несколько лет до его смерти приехал в Бейрут служить в германском консульстве[124].

Словно под стать драматическим вкусам председателя, избраны были в президию, или в руководительство 2-го сирийского общества, два молодых драматурга — Салим Бустаний и Салим Рамадан, а одним из двух секретарей оказался, по выбору, молодой историко-географ Салим Шхаде, очень тонкий и умный человек, из ревностной православной семьи (впоследствии он многолетний драгоман и довереннейшее лицо российского генерального консульства в Бейруте[125]).

Если бы «соглядатай Востока» архим. Порфирий Успенский и прежний российский генеральный консул Бейрута К. М. Базили, ядовито осмеивавшие 1-е сирийское общество 1847 г., приехали опять пожить в Бейруте, они, вероятно, испытали бы в 1868 г. порядочное смущение, увидевши, насколько неправы были они в своих преждевременных издевательствах над научным начинанием американских миссионеров, и, пожалуй, признали б, что американцы имели полное право гордиться плодами своих двадцатилетних трудов[126]. Близкий тогдашний свидетель духовного развития Сирии вышеназванный германский арабист Мартин Хартман, надолго поселившийся в Бейруте в следующем десятилетии, вынес такое впечатление: «Имена Эли Смита и Корнилия фан Дейка неизгладимыми буквами вписались в историю Сирии»[127].

У себя, в стенах своей преобразованной <Syrian Protestant college> американцы 1860-х годов продолжали иметь свое отдельное Школьное научное общество — ал-Джам'иййа л-'илмиййа фӣ л-мадраса л-куллиййа. Прежде, до 1866 г., это был научный кружок из воспитанников старших классов средней школы, теперь прибавились сюда и студенты новоутвержденного факультета, отчего состав участвующих в научном

---

[123] Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 239—240, с портретом Хус. Бейхума.

[124] Hartmann, *Reisebriefe*, стр. 107. Хартман жил в Бейруте в 1877—1887 гг. Хусейн Бейхум умер в 1881 г.

[125] О всех трех подробнее будет еще речь. Салим Шхаде дожил до 1907 г., в несменной должности драгомана Российского консульства, с огромным влиянием на политические дела Сирии.

[126] Георг Муркос (он в 1868 г. оканчивал курс Петербургского университета), который труды 1-го сирийского общества аттестовал добродушными словами: «Все это, конечно, зелено и незрело»,— уже признавал насчет 2-го общества 1868 г., что оно «достигло большого развития» (*Новейшая литература арабов*, стр. 379).

[127] Hartmann, *Reisebriefe*, стр. 37.

кружке колледжа много выиграл в качестве. Руководители имели в виду все ту же прежнюю, сразу поставленную цель — развить в своих питомцах критическое, самостоятельное мышление в области научно-общественных вопросов и исторических теорий. По уставу этого Школьного научного общества оно обязано было каждый год устраивать публичные заседания с диспутами (мабахис), на которые приглашались все видные бейрутинцы,— словом, делалось и в 1860-х годах все то самое, что в 1848 г. так возмущало архим. Порфирия и консула Базили, стоявших за абсолютное «неумствование» учащихся [128]. Историк арабской литературы Дж. Зейдан, который около 1881 г. был членом этого Школьного научного общества, дал ему самую высокую, благодарную оценку [129]. Во главе научного кружка всегда стоял один из профессоров.

Довольно долго таким руководством был доктор Джордж Пост. Личными душевными качествами он, достаточно черствый человек, может быть, не совсем подходил для чуткой молодежи [130], но научные знания д-ра Поста и сочинения на арабском языке внушали уважение; работа Дж. Поста «Флора Сирии и Палестины» получила почтенную известность далеко за пределами бейрутской аудитории [131]. Поэтому полезным руководителем Школьного научного общества оказывался и он [132].

Так, в студенческом Научном обществе американского колледжа, под руководством профессоров-американцев, продолжали с 1866 г. подготовляться новые члены для широко общественного, уж не студенческого, 2-го Сирийского научного общества, или для иного, которому под другим титулом суждено было заменить 2-е Сирийское.

А замена наступила довольно скоро. При турецкой недоверчивости 2-е Сирийское научное общество было распущено после двух лет плодотворного существования, и воскресло оно в

---

[128] См. у нас выше стр. 270—273, с обстоятельными картинками заседаний этого кружка в американской школе.

[129] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 83.

[130] Мне всегда жаловались бейрутинцы, что доктор Пост за свои визиты к больному любит получать гонорар покрупнее (сам я у него не лечился),— полная противоположность врачу, бессеребренному Корн. фан Дейку. По-видимому, и М. Хартман (*Reisebriefe,* стр. 77) несомненным крупным недостатком Поста считал то, что тот не был <«liberal und freigebig» — «либеральным и великодушным»> и этим вредил престижу колледжа; «пагубное влияние Поста на колледж было всем ясно в Бейруте, только не в самом колледже».

[131] Джордж Пост (ум. в 1909 г.) прибыл в Сирию в 1863 г. и три года пробыл в Триполи, где вполне усвоил арабский язык. В 1866 г. в новореформированной <Syrian Protestant college> в Бейруте получил кафедру хирургии и заодно ботаники. Обзор работ Поста — у его ученика Зейдана: *Машахир,* II, стр. 269 и сл.; короче — *Та'рих адаб,* IV, стр 220.

[132] У Зейдана все воспоминания о своем учителе Посте носят вполне положительный характер.

1873 г. уже под чисто литературной вывеской: «Захрат ал-адаб» — «Цветок литературы», под надзором нового бейрутского губернатора, с пополнением себя группою нововыросших молодых сил, которые доставил и американский колледж (будущие редакторы журнала «Ал-Муктатаф» в их числе), и Национальная школа Бутруса Бустания (среди них — его племянник Сулейман) и заграница (халебцы Марраши)[133]

VI

Собственно литературная сторона деятельности возобновленного в 1868 г. Сирийского научного общества. Поощрение драматургии. Уже успевший развиться вкус к драмам и среди мусульман. Бейхум; шейх Ахдаб (род. в 1826 г.) с его историческими трагедиями «Александр в Индии» и «Поэт Ибн Зейдун в Андалусии»; Рамадан, драматизатор плутовских макам Харирия (1867). Театралы Бустании — Саʻдаллах и Салим (1848—1884), он же молодой секретарь Научного общества. Исторические пьесы Салима Бустания «Александр Македонский и Статира» и «Кайс и Лейла», не лишенная подражаний шекспировской «Ромео и Джульетте» и с огромным успехом сыгранная в зале Общества в 1868 г. Потребность издания старых комедий Маруна Наккаша в сборнике «Кедр Ливана» (1869). Закрытие Сирийского общества, продолжение его деятельности обществом «Цветок литературы» (1873). Племянник покойного Маруна Наккаша, молодой драматург Салим, и его компаньон Адиб Исхак (1856—1885). Оба — товарищи и по публицистической работе (газета «Ат-Такаддум» — «Движение вперед», 1874), и по обогащению арабского театрального репертуара переделками из Корнеля, Расина и т. п. Их попытка познакомить со своей труппой Египет (1875)

Изданные научные труды 2-го Сирийского общества (1869), приблизительно как и труды 1-го общества (1852), с точки зрения мировой науки не представляют ничего особенного: это, в сущности, полезная популяризация западной науки, а не самостоятельная ее разработка.

Но Общество включало в круг своего ведения и чисто литературные цели. Поэты, беллетристы, драматурги 1860-х годов тоже входили в число его членов, так что кадры Общества послужили местом консолидации писательских сил для дальнейшего развития новоарабской литературы. Из всех родов лите-

---

[133] С «Захрат ал-адаб» мы в дальнейшем еще встретимся.

ратуры, пожалуй, наиболее рельефно удостоилась внимания в Обществе драма, «театральное писательство», что, впрочем, было не удивительно, потому что в президии оказалась целая троица драматургов.

Арабский театр в европейском духе, созданный в Бейруте в 1848 г. Маруном Наккашем, помним, сразу же принят был бейрутинцами очень сочувственно. Порфирий Успенский прямо отплевывался, не постигая, как это может Бейрут «сходить с ума» на театре, «глупеньком лицедействе», и увлекаться переделкою на арабский язык «всяких французских водевилей» (т. е. бессмертных комедий Мольера) [134]. Но от его ламентаций дело не изменилось, и тот вкус к театральным представлениям, какой вкоренили Наккаши в течение 1850-х годов, сохранялся у бейрутинцев и в 1860-х годах. Здание, построенное Маруном Наккашем для публичного театра, положим, было после его смерти (1855) переделано, согласно его завещанию, в маронитский храм [135], но спектакли могли с достаточным удобством даваться в 1860-х годах и на частных, домашних сценах. Мы имеем случай сообщить о домашних спектаклях с приглашенной широкой публикой в доме братьев покойного Маруна. Мы имели случай мимоходом упомянуть, что Сулейман Бустаний, племянник Бутруса, поступивший в его школу в 1863 г., играл на любительском спектакле роль Ментора в драматической переделке Фенелонова «Телемака» [136]. И мало ли таких любительских спектаклей могло даваться в Бейруте вне специального театрального здания. Репертуар легко доставлялся переделками готовых европейских пьес, и надо признать, что они с художественной точки зрения бывали даже предпочтительнее, чем некоторые свои оригинальные арабские изделия. К последним относится, например, наставительная горе-драма, автором которой был Таннус-эфенди ал-Хурр, *аш-Шабб ал-джахил ас-сиккир* — «Молодой невежественный пьяница» (Бейрут, 1863).

От бейрутских христиан любовь к драме перешла и к мусульманам.

Поэт шейх Ибрахим ибн Алий Ахдаб (1826—1891), родом триполиец, переехавший жить в Бейрут, имел в 1860-х годах более чем сорок лет и занимал уже разные значительные должности. Его титул «сейиид» указывает, что он возводил свой род к самому пророку Мухаммеду. По своим филологическим и историко-литературным воззрениям шейх-сейиид Ахдаб более всего приближался не к литературным новаторам Бустаниям, а к таким консерваторам, как шейх-христианин Насиф Язиджий; и действительно, Насиф отзывался с полным уважением о «красноречивых» стихотворениях Ахдаба [137]. В конце концов

[134] См. у нас стр. 193, 457.
[135] См. там же, стр. 477.
[136] См. выше, стр. 537.
[137] Так мне передали старожилы Бейрута.

«красноречивая» лирика шейха Ахдаба составила собою целых три «дивана», содержащих до восьми тысяч стихов. В стихи перелагал шейх Ахдаб и классический пословичный сборник Мейдания XI—XII вв.; эту объемистую работу уже после смерти шейха Ахдаба сыновья его отдали для издания в типографию бейрутских отцов-иезуитов (1312/1895 г.)[138]. Иезуитская типография исполнила издание с роскошью и всегда рекламирует его в описательном каталоге своих публикаций. В какой сильной степени мусульманские клерикалы Бейрута считали сейййида Ибрахима Ахдаба за своего надежного приверженца, видно из того факта, что, когда впоследствии (в середине 1870-х годов) бейрутские правоверы решили издавать мусульманскую газету для отпора западникам, шейх Ахдаб не только был приглашен в сотрудники газеты, но даже некоторое время находился в составе редакции[139]. И этот самый шейх Ахдаб писал исторические драмы. Его трагедия «Александр Македонский» была поставлена не в Бейруте, а в Дамаске в 1868 г.[140]. Пьеса в пяти актах (165 печатных страниц) изображает действия «Двурогого» завоевателя (Зу-л-карнайн) в Индии против царя Фируза (Пора) в сговоре с Тахшилом (греч. Таксил), у которого есть сестра Мехребана (перс. «любезная»); везир (советник) — друг Александра Македонского называется Кастиюн (Гефестион). Арабские историки (Табарий, Ибн ал-Асир, даже баснословная история староиранских царей Са῾алибия) не могли послужить источником для драматической фабулы Ахдаба, потому что такой фабулы у них нет, и нет даже таких имен, какие у Ахдаба фигурируют, например, отсутствует у них Кастиюн, имя, которое прочитано вместо Гефестион, имеющегося в греко-классических источниках и, натурально, в новоевропейских обработках истории Александра. По всему вероятно, шейх Ахдаб читал какое-нибудь новоарабское или новотурецкое изложение индийского похода Александра Великого, переработанное с европейского, кое-что узнал оттуда про покоренных им индийских царей и про полководца Гефестиона (причем арабскую букву «ф» с одной точкой прочитал за букву «к», пишущуюся по-арабски сходно, но уж с двумя точками), а все остальное — дополнил своей фантазией. К безудержному фантазированию шейха Ахдаба надо причислить и переделку чисто индийского имени Пор (по-инд. «Пуру», по-зап.-европ.— «Porus») в типичное новоперсидское Фируз, равно как авторское наделение этого индийского царя сестрою, имя для которой придумано также персидское, истое новоперсидское — Мехребана. В общем из-за авторской фантазии образ Александ-

---

[138] Заглавие версифицированных пословиц: *Фара'ид ал-ла'ал фи маджма῾ ал-амсал ли ш-шайх Ибрахим ибн ас-сайиид ῾Али л-Ахдаб ат-Тарабулуси л-ханафи.*

[139] См.: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 244.

[140] Таррази, *Сихафа,* II, стр. 104.

ра Македонского в драме шейха Ахдаба вышел далеко не тот, какой мог бы выйти при более близком следовании европейским работам (и какой был использован, сейчас увидим, в одноименной драме Салима Бустания). Исторически много правдивее оказалась другая трагедия шейха Ахдаба: «Ибн Зейдун в Андалусии», на печальную тему, общеизвестную у арабских историков литературы [141]; тема — любовь андалусского Тибулла [142], поэта XI в. Ибн Зейдуна, к Валладе, халифской дочери, и последовавшие за это его злоключения.

Не грустную классическо-арабскую трагедию, а забавную классическо-арабскую комедию пожелал создать для публики (1867) другой сейийд, Абдалганий Салим-эфенди Рамадан, за год до своего избрания в члены президии Сирийского общества 1868 г. Он приспособил для сцены макамы Харирия, героем которых является плут Абу Зейд из Саруджа, и назвал свою комедию: «Саруджийские плутни» — *ар-Ривайа-л-адабиййа би-л-хида'-ас-Саруджиййа* (Бейрут 1284/1867). Искусственный, вычурный язык Харирия, и в чтении-то непонятный без комментариев, оказывается совсем неприемлем на сцене. Да и вся пьеса Рамадана тяжеловесна.

Силен был тогда интерес к театру в семье Бутруса Бустания и вообще в его кругу. Старик Бутрус сам в драматургию не пускался; но в театральном деле показали себя Са'далла Бустаний (этот больше как артист, чем как переделыватель западных пьес для арабской сцены) [143] и, в особенности, старший сын Бутруса Салим Бустаний (1848—1884). Салим, несмотря на свой молодой возраст (в конце 1860-х годов ему было едва двадцать лет), являлся деятельным помощником отца во всех его начинаниях, пособлял ему и по школе, вообще рано был втянут в бейрутское культурное и литературно-научное движение, оказался и в президии Сирийского общества 1868 г.[144]. Литературные свои дарования молодой Салим Бустаний показал прежде всего в драматургии. По всему вероятно, вдохновителем его в этой области был и в 1860-х годах никто, как Шекспир [145], тогда как начинатели арабской драматургии —

---

[141] Например, см. в андалусской сводной истории Маккария, которую и шейх Ахдаб, конечно, читал (в биографическом словаре Ибн Халликана XIII в., булак. изд., I, стр. 43 — пер. де Слэна, I, стр. 123), любовная история Ибн Зейдуна, однако, осталась не оттенена. Сообщается биография Ибн Зейдуна (ум. в 1070 г.) при печатных изданиях его произведений; ср. у Брокельмана: GAL, II стр. 274—275.

[142] Выражение Р. Дози в его *Histoire des musulmans d'Espagne* (t. IV, стр. 216).

[143] См.: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 154 и 81 (портрет Са'даллаха Бустания).

[144] О Салиме Бустании, с которым мы еще часто будем встречаться см.: Шейхо, *ал-Адаб,* II (1926), стр. 127—128; Таррази, *Сихафа,* II, стр. 68—70; Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 230 и 274 (на стр. 81 портрет). <Graf, IV, стр. 292; Дагир, *Масадир,* стр. 186—188.>

[145] Точные сведения об увлечении Салима Бустания Шекспиром мы,

Марун Наккаш и другие — обращались к французским классикам. Первыми двумя пьесами были «Кайс и Лейла» на староарабскую тему, схожую с Шекспировской «Ромео и Джульеттой», а другая — «Александр Македонский и Статира» на эллинскую тему [146]. Впрочем, эта вторая тема, взятая (конечно, едва ли непосредственно) из Плутарха, целиком связана с Азией, а не с Элладою, потому что Статира, или Статейра — это жена последнего персидского царя Дария III Кодомана, которая досталась победителю Александру, а потом коварно погубила красавицу Роксану (Рохшенек) [147].

Больше прогремела в 1868 г. в помещении 2-го Сирийского научного общества <пьеса «Кайс и Лейла»,> сыгранная в присутствии самой отборной публики с огромным успехом, притом она здесь ставилась не один раз, а много, и, по свидетельству очевидцев, впечатление, производимое на зрителей представлением «Кайса и Лейлы», трудно даже передать [148].

В пьесе Салима Бустания «Кайс и Лейла» пять актов, но по-шекспировски много сцен. Писана вся драма стихотворно. Соблюсти единую рифму для всех стихов драмы было бы дело немыслимое, поэтому рифмы чередуются группами, да и разные метры арабские здесь тоже чередуются. Произнесет Кайс, например, монолог стихов в десять с рифмою *бу* — Лейла отвечает ему стихами двумя с тою же рифмою *бу*, потом идет между ними длинный диалог с конечной рифмой — *ӣру* — или *ӯру* (*йасӣру, тунӣру, ʿусӯру* и пр.) потом, благодаря вставной песенке, является для диалога влюбленных возможность незаметно перейти на новую рифму, на *си,* и т. п. Во вставных песнях стихотворная форма — строфная, мувашшаҳ, с несколькими группами рифм, причем в них и метр кое в чем отступает от классических норм и приближается к народному. Язык везде классически-грамматический, но чрезвычайно удобопонятный.

Сюжет «Кайса и Лейлы» взят Сал. Бустанием (с уклонением в сторону шекспировского «Ромео и Джульетты») из общеизвестной бедуинской повести о страданиях кочевой влюбленной пары, принадлежащей к двум враждующим бедуинским племенам [149]. Эта арабская тема издавна популяризова-

---

впрочем, случайно имеем только лет десять спустя. Мартин Хартман (*Die arabische Frage,* стр. 557) вспоминает, что, живя в Бейруте, он ок. 1880 г. был свидетелем работы Салима Бустания над переводом Шекспира. Цитату из Хартмана привел и И. Ю. Крачковский в *Der historische Roman,* стр. 63. <Теперь: Избранные сочинения, т. III, стр. 27.>

[146] Впоследствии у Салима насчитывалось драм больше, но вообще он в 1870-х годах перешел на создание исторических романов, как будем ниже видеть.

[147] Трагедия «Александр» Расина XVII в. могла быть Сал. Бустанию известна.

[148] См. сборник «Нузхат ал-хаватир», IV, стр. 146(26) и 160(40).

[149] Прямую переделку шекспировской «Ромео и Джульетты» получила арабская сцена только четверть столетия спустя под заглавием. «Мученики пылкой страсти» — *Шухада' ал-гарам.* Будущий переделыватель (Наджиб Хаддад) в 1868 г. был в возрасте одного года.

лась эпически по всему мусульманскому Востоку. Она множество раз разрабатывалась в поэмах персидских и турецких стихотворцев, причем они (в противность С. Бустанию) больше всего заняты были тем, чтобы представить Кайса помешавшимся (маджнун) и живущим среди зверей в пустыне. В начале XX в. закавказский тюрк Узеир Гаджибеков написал оригинальную и интересную азербайджанскую оперу «Лейла и Меджнун» по тексту поэмы крупного поэта Фузулия XVI в. У арабов полвека спустя после Салима Бустания драматическую обработку тому же традиционному бедуинскому сюжету дал прославленный египетский поэт Шаукий.

(Уж и первый издатель «Кайса и Лейлы» ал-Бустания обратил внимание читателей, что в драме Бустания герой и героиня — это не те образы, которые представлены общеизвестной традицией о Маджнуне, помешавшемся на несчастной любви к Лейле [150]. Замечание, разумеется, верное.)

На фоне вражды двух племен, показывает в I акте Сал. Бустаний, развивается любовь Кайса и Лейлы. Видеться им, при ненависти одного племени к другому, невозможно. Второй акт [151] начинается тем, что Кайс, пренебрегая всеми опасностями, прокрадывается ночью к спящему становищу Лейлы в слабой надежде, не встретит ли ее [152]. Он, как Ромео перед балконом Джульетты, останавливается не вдали того холма, на котором расположен шатер отца Лейлы, и декламирует:

Смерть тяжка, но страстная любовь еще тяжче.
Сердце ждет близости с тою, кого полюбило,
Но скорее приблизишься к смерти, чем к ней.

Он подходит к холму, скорбно повторяя сам себе о своей жгучей страсти, — и вдруг сквозь темень ночи замечает: из палатки на холме выходит женская фигура, и слышит ее шепот, что слезы спать не дают. «Что это?» — восклицает про себя Кайс:

Не солнце ли засияло среди ночи?
Или полная луна восходит среди мрака?
Или молния сверкнула в глубине ночной тьмы?
Нет. Это солнце, и оно — моя милая.
Но знает ли она, что Кайс, объятый страстью,
Есть раб своей повелительницы Лейлы?

Лейла в тоске поднимает руку к небу, а потом закрывает ею лицо свое. Кайс завидует косметической окраске пальцев на ее руке, имеющих счастье прикоснуться к ее щеке. Лейла ж не подозревает, что Кайс здесь, поблизости, и сама к себе произносит тоскливо: «О Кайс!» — «Голос ее ли я слышу? — не верит себе Кайс.— Этот тихий воркующий зов способен воскресить покойника в его могиле. Но ведь я чуть ли не покойник: сердце мое, исстрадавшееся от любви, вот-вот отлетит».

Лейла все еще не видит и обращается сама к себе: «Кайс, ты один на свете дорог моему сердцу — и ты враг моему племени. А знаешь ли ты, как сильно я тебя люблю».— «Дать ли ей о себе знак»,— волнуется Кайс. Не

---

150 «Хума гайру л-махбубайни л-ма'руфайни би-Маджнуни Лайла ва махбубатихи» (см. *Нузхат ал-хаватир,* IV, стр. 146).

151 Второй акт (он и шекспировскому II акту соответствует) считают в «Кайсе и Лейле» за наилучший, наиболее эффектный.

152 Чистый горожанин. Салим Бустаний упустил из виду одну прозаическую черту бедуинского быта: в кочевье всегда имеется несколько сот злых собак, которые неизбежно зачуяли б, что кто-то ночью бродит у кочевья, и лаяли б на ночного посетителя неумолкающим дружным хором до самого рассвета. Ср. остроумные указания на невозможность ночных свиданий в бедуинском быту у д'Арвьё (1635—1702) в кн.: De la Roque, *Voyage,* стр. 235.

выдержавши, он бросается к ней, как Ромео к балкону Джульетты, и начинает страстно говорить. Лейла сперва его не узнает, потом не верит, как это он мог пробраться возле чуткой лагерной стражи. «На крыльях страсти прилетел я к предмету страсти под покровом ночи!» — восторженно восклицает Кайс. Тут начинается между ними диалог-дуэт с пением, по содержанию более-менее сходный (но не совпадающий) с диалогом Ромео и Джульетты — и вдруг из покинутой палатки слышится зов служанки — Сельмы: «Да где же ты, Лейла?» [153] — «Побудь тут,— трепещущим шепотом говорит Лейла,— а я поговорю со служанкою и вернусь». Кайс остается один и сам себя спрашивает, не снится ли ему все это. Лейла возвращается, чтобы наскоро условиться о следующем свидании, уж не здесь, а у пруда, где безопаснее. Сельма с нетерпением не перестает звать Лейлу назад в палатку, и Лейла принуждена распрощаться с Кайсом.

После ухода милой Кайс глядит на светлеющее от утренней зари небо и тоскливо произносит: «Без твоего, Лейла, лика этот рассвет та же черная темень. А глубокую ночь ты своим появлением превращаешь в ясный день».

В дальнейшем развитии драмы Кайс, несмотря на храбрость, все-таки попадает вражеской страже в руки. Принимают его за ночного вора, ранят и, связавши, держат взаперти, с приставленными двумя караульными. Но наблюдение за ним имеет и один речистый балагур. Лейле, с помощью денежного посула, удается получить от него обещание, что он поможет ей освободить узника. По этому поводу она поет радостную песню на мотив одной очень известной бейрутской песни («Краса твоя мое пленила сердце»). Однако это радостное пение сменяется жалобным, когда мать Лейлы сообщает ей, что отец обещал племяннику выдать Лейлу за него. Отчаяние не мешает Лейле продолжать заботу об освобождении Кайса. Когда наступает ночь, Лейла сперва подпаивает двух караульных снотворным вином и поет по этому поводу песню: «Спите, но око мое не заснет, будет следить за Плеядами в небе», т. е. она по положению Плеяд в ночном небе будет ждать урочного часа — прихода своего пособника по освобождению Кайса.

Этот ее пособник оказывается при случае человеком достаточно комическим и напоминает своими речами те шекспировские эпизодические персонажи (типичны, например, могильщики в «Гамлете»), которые в интервалах между трагическими моментами пьесы отпускают шуточки, поют веселые песенки. Он перед грустною Лейлою произносит достаточно шутовскую касыду насчет могущественной силы денег: «Все меняется в мире: важное делается неважным, связь — не связью, препятствие — беспрепятственностью. Одни дни сменяются другими, уж не такими. Назывался человек князем народа, а гляди, он уже раб. Судьба оденет человека в шелк — и разденет; а тому, кто сделался гол, даст плащ... Твой милый, Лейла, в тюрьме и ты хочешь доставить ему свободу. Ну, что ж. Давай сюда червонцы: они устроят так, что конец дела будет удачен».— «Бери эти жалкие червонцы,— отвечает Лейла — они желты, как мои щеки, с которых исчез всякий румянец». Собеседник ее, получивши деньги, цинично произносит: «Благо тому, кто их набрал достаточно. И горе тому человеку, у которого наличных нет. Деньги — лестница к славе и высокому положению, а без них нет ни высокого положения, ни славы. Деньгами достигает человек своих заветных желаний, и с ними жизнь его сладка и усыпана розами». Лейла печально ему отвечает: «Я хочу, чтобы эти деньги помогли мне увидаться с Кайсом, а затем конец моему счастью». — «Да, бывают и такие люди, кого денежки не привлекают»,— философски замечает балагур.

Быть женою того нелюбимого человека, которого избрал для нее отец, Лейла не может. Она умирает. Народ собирается возле мертвой, и тот же краснобай, который с прибаутками получал от нее денежки за освобождение Кайса, произносит перед собравшимися утешительную элегию-касыду. Он этою касыдою уговаривает родных не печалиться и не расстраивать себя воспоминаниями о дорогой потере. «Кто стонет о безвозвратно прошедшем

---

[153] В «Ромео и Джульетте» прерывает беседу влюбленных голос няни.

счастье, тот как бы ищет похмелья в чашах скорби. Пусть опустело ваше кочевье, но ведь душа ее наслаждается теперь в раю, где нет ни печали, ни скорби».

Весть о смерти Лейлы быстро долетает до Кайса. Он на другой день приходит к ее могиле и начинает ее раскапывать, чтобы убить себя над трупом Лейлы и лежать с нею в одной общей могиле. Копая, он произносит длинную касыду и, докопавшись до похороненной милой, произносит в касыде стих, почти буквально сходный со словами Ромео в гробнице Джульетты: «И смерть ее пожалела, не отняла ее красы». Кончается же касыда Кайса — перед тем как он себя умерщвляет — твердым заявлением, что теперь лучший друг у Кайса — смерть, и он ее встречает с благодарностью.

Несмотря на блестящий успех своей драмы в 1868 г., автор Салим Бустаний, по-видимому, не слишком был доволен ею. Он отказывался ее печатать, так же как «Александра Македонского и Статиру», и только лет чуть ли не через десять удалось друзьям выманить у него рукопись «Кайса и Лейлы» и напечатать, да и то не полный текст ее[154]. Заключительное примечание издателя содержало, в виде игры словами, лестный комплимент по адресу всей семьи старого Бутруса Бустания: «Фа субхана ман гараса л-ʻулума ва л-маʻарифа фи бустани л-Бустаний» — «Итак, хвала тому (= богу), кто насадил науки и знания в саду (бустāн) Бустания».

Удачные спектакли в Сирийском научном обществе конца 1860-х годов оживили общий интерес к театральному репертуару. Появился настоятельный спрос на текст комедий основателя бейрутского театра Маруна Наккаша (ум. в 1855 г.). В связи с этим брат Маруна, Никула Наккаш, наконец печатно издал все три пьесы покойного, давши сборнику заглавие: *Арзат Лубнан* — «Кедр Ливана» (Бейрут, 1869), с обширным вступлением об авторе[155]. Правда, для репертуара Сирийского научного общества это издание оказалось уж очень недолговременным подарком, потому что Общество вскоре после того было распущено[156]. Однако такое обстоятельство не ослабило интереса бейрутинцев к театральным спектаклям. А когда в 1873 г. писательские силы консолидировались в обществе «Захрат ал-адаб» — «Цветок литературы», поддержка драматургии и устройство спектаклей прямо вошли в программу нового Общества, как одна из его литературных задач[157]. Спектакли приносили «Цветку литературы» денежную прибыль, которая обращалась на выполнение прочих задач этого литературного и культурно-просветительного общества[158].

[154] В сборнике *Нузхат ал-хаватир* — «Услада сердец». См. по 2-му изд. этого интересного сборника, вып. IV, стр. 146—160.

[155] Ср. у нас выше, стр. 478. Вступление содержит 28 стр.

[156] См. выше, стр. 546.

[157] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 82.

[158] К таким задачам кроме поддержки литературы относилось распро-

Роль семьи Наккашей, первых основателей бейрутского театра, не ограничилась тогда тем, что они издали собрание комедий покойного Маруна. Правда, сам издатель, брат покойного Маруна — Никула Наккаш, отошел от драматического авторства и занялся составлением набожных гимнов в похвалу католическим святым или гражданских хвалебных гимнов по случаю таких торжественных событий, как устройство водопровода в Бейруте, или писанием еще иных стихотворений, вполне далеких от театра[159]. Но у третьего брата, Халиля Наккаша, был молодой сын Салим Наккаш, который в начале 1870-х годов пошел стопами своего славного дяди Маруна[160]. Он вскоре нашел себе друга-сотоварища в лице одного из самых молодых членов общества «Захрат ал-адаб», которому в год основания общества (1873) было всего семнадцать лет. Это был чрезвычайно живой юноша Адиб Исхак (1856—1885), дамаскинец, который, впрочем, с Дамаском связан был только детскими годами[161]. Собственно, назван он был не Адиб, а Диб (Волк). Такое имя отец ему избрал в силу обычного восточного суеверия — с целью устрашить смерть, чтобы она не похитила хилого ребенка[162]. Воспитание Адиб Исхак получил французское, сперва у дамасских лазаристов, потом у иезуитов в Бейруте. Отец его был тогда бедным почтовым чиновником в Бейруте, и сын, даже до окончания курса школы, должен был в пятнадцатилетнем возрасте (1871) начать свою жизненную карьеру службою в таможне, потом на почте, и кое-что зарабатывал в газетах; как раз в начале 1870-х годов Бейрут сверх прежней своей монопольной газеты «Хадикат ал-ахбар» Халиля Хурия стал обзаводиться и новыми[163]. Литературное дарование открылось в Адибе Исхаке рано; судя по наивно чувствительной

странение школ, устройство своей собственной типографии в Бейруте и пр. Ср. Муркос, *Новейшая литература арабов,* стр. 379. И у Зейдана, там же, стр. 82.

[159] См. у нас про Никулу Наккаша выше, стр. 471—477.

[160] Наиболее точные сведения о Салиме Наккаше (ум. в 1884 г.) собраны в *Сихафа* Тарразия; а Зейдан (*Та'рих адаб,* IV, стр. 287) поместил Салима в отделе историков, где почти не оттенил его значения как драматурга. (Впрочем, на стр. 154—155 и 275 мимоходом сказано о нем как театрале.)

[161] Об Адибе Исхаке см. предисловие к посмертному изданию избранных его сочинений: *ад-Дурар* — «Жемчужины» (Бейрут, 1909); редактор сборника — его брат Ауний Исхак, адвокат в Бейруте. Сверх того см.: Зейдан, *Машахир,* II (2-е изд. 1910), стр. 75—81; его же *Та'рих адаб,* IV, стр. 274—275; Шейхо, *ал-Адаб,* II (1910), стр. 117—118; <...> (Париж, 1912), стр. 72—76 или в <...> т. XIX; Крачковский, *Предисловие* к *«Образцам»,* стр. IX—X; Саркис, *Му'джам,* III, стр. 418—419. <Дагир, *Масадир,* стр. 111—117.>

[162] По той же причине брат его был назван Нимр (Тигр) и уж выросши изменил свое имя на Ауний. Можем вспомнить, что деятель сербского возрождения Караджич получил от родителей имя Вук (Волк) оттого, что предыдущие их дети рано умирали.

[163] О газетах 1870-х годов — в следующей главе.

повестушке «Утехи для влюбленных и услада для очей» — *Фукахат ал-'ушшак ва нузхат ал-ахдак* (Бейрут, 1874; 40 стр.) юноша не сразу подыскал свой путь. Во всяком случае наличие в нем литературных способностей было очевидно, и оно послужило поводом к сближению с Салимом Наккашем, который летами был несколько старше. Оба они имели близкое отношение к новооснованной бейрутской газете «Такаддум» — «Движение вперед» (1874), самое название которой говорит о ее направлении. Но больше всего тесная дружба, завязавшаяся между ними, выразилась литературно в том, что они совместно переводили или переделывали по-арабски всякие театральные пьесы хорошего французского репертуара — трагедии Корнеля и Расина XVII в. и др.: «Андромаха», «Федра», «Горации (и Куриации)», «Зенобия (пальмирская царица)», «Карл Великий» и т. п.[164]; привлекательности этих драм должно было содействовать то, что в них отводилось место и пению, как это мы видели и в мольеровских переделках Маруна Наккаша (имевшая в близком будущем печальный эффект трагедия *аз-Залум* — «Тиран» составлена была, по-видимому, одним Салимом Наккашем) [165].

Для исполнения пьес на сцене они подобрали постоянную труппу любителей-бейрутинцев. А тем временем в Египте в 1870 г. основался арабский придворный хедивский театр в Каире, и основатель его, «египетский Мольер» еврей Джемс Сануа, некоторое время пользовался порядочным благоволением хедива Исма'ила [166]. Салим Наккаш и Адиб Исхак решили попытать счастья со своей сирийской труппой в Египте, в приморской Александрии. Сезон 1875—1876 г. оказался для них в Александрии очень неудачен материально; оба они, отказавшись от антрепризы, обратились к публицистической деятельности и передали заведование своей труппой одному из актеров [167]. Тот получил разрешение от хедива Исма'ила сыграть спектакль в Каире, в присутствии самого государя. Но избранная для постановки драма С. Наккаша *аз-Залум* — «Тиран» были принята хедивом Исма'илом за намек на его счет, и оскорбленный государь изгнал приезжих сирийских артистов из своей страны. Пришлось им вернуться в Сирию [168].

Что касается Салима Наккаша и Адиба Исхака, то они, обратившись к публицистической деятельности, остались до конца своей недолгой жизни (1884, 1885) писателями преимущественно Египта. В Египте мы с ними в 1880-х годах еще встретимся как с яркими политическими деятелями. Но встре-

---

[164] Ср. у нас выше, стр. 195—196.

[165] На печатном издании «Тирана», которое было у меня в руках, автором назван Салим Наккаш.

[166] См. у нас выше, стр. 194.

[167] Юсуфу Хайяту — тоже, конечно, сирийцу.

[168] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, 154—155. У нас см. выше, стр. 206.

тим мы их тогда далеко не в одиночестве, а среди большого писательского круга из земляков-сирийцев, хлынувших в Египет от нестерпимого цензурного гнета абдулхамидовского режима.

VII

Кое-какая европеизация Дамаска 1860-х — начала 1870-х годов, соединившегося удобопроезжей шоссейной дорогою с приморским Бейрутом. Сверх прежних М. Мшаки, Махмуда-эфенди и рыцаря-алжирца Абдалкадира некоторые новые прогрессисты, как христиане (сиро-униат митрополит Ю. Давуд), так и мусульмане. Библиофил Абдалганий Мейданий, друг И. Гольдциера (1873), Мустафа Сба'ий, попечитель святомечетных имуществ и одновременно либеральный член масонской ложи. Преобладание, однако, тупых, реакционных схоластиков среди мусульманских книжников Дамаска начала 1870-х годов. Нарождающийся тип европеизованных ненавистников Европы в Дамаске. Параллель с такими же (и даже более реакционными) европеизированными личностями турецкого Стамбула, вроде пресловутого Ахмеда Вефика-паши

Тот факт, что драма шейха Ахдаба «Александр Македонский» поставлена была (1868) в Дамаске, не лишен показательного значения. Это один из симптомов неизбежного сдвига в сторону европейских повадок, которому в 1860-х годах подвергся и далекий от морских портов континентальный Дамаск, центр правительственно-солдатской бойни христиан в 1860 г. К немногочисленным передовым дамаскинцам, которых знали около 1850 г. А. фон Кремер и архим. Порфирий, понемногу прибавлялись другие.

Среди христианских деятелей западников в Дамаске новою заметною фигурою начал делаться около 1870 г. сиро-католический ученый иеромонах доминиканец Юсуф Давуд, которого через несколько лет под «владычным» именем Иклимнос (Климент) римский папа возвел и в областные епископы (хорепископы) сиро-католиков (сирйан катлукиййа) [169]. Наиболее родным для него языком был арабский [170]. Родом был

[169] «Сирйан» («сирияне») называются монофизиты — сирийцы толка Иакова Барадея VI в., иначе «яковиты» (тогда как сирийцы-несториане называются «килдан» — «халдеи»). «Сиро-католики» — это те яковиты, которые отреклись от монофизитской догмы и вступили в церковную унию с Римом.

[170] Обзору общественно-литературной деятельности епископа («мутрана») К. Ю. Давуда (ум. в 1890 г.) посвящен содержательный некролог, помещенный Дж. Зейданом в египетском журнале «Ал-Хилал», III, 1895, стр. 721 и сл. и потом вошедший в состав сборника Зейдана *Машахир*, II, стр. 223 и

К. Ю. Давуд не дамаскинец, а месопотамец, из Мосула, где состязаются старая монофизитская яковитская церковь и униатская. В 1845 г. латино-католические миссионеры Месопотамии отправили его в Рим для обучения в папской коллегии пропаганды. Там он сверх богословия налег на занятия историей, математикой, естественными науками и при этом вдобавок к родному своему арабскому да сирийскому усвоил языки латинский, греческий, еврейский, итальянский, французский, английский, даже немецкий. В духовное звание вступил Давуд в 1855 г., был связан и с Сирией и с родным Мосулом, а когда постепенно достиг в сиро-католической иерархии сана хорепископа, то совсем утвердил свое местопребывание в Дамаске[171]. Писать Иклимнос Юсуф Давуд не уставал — и все по разным отраслям: то по сирийской и арабской грамматике, то по арифметике, то по географии, то по церковной истории[172], и в общем издал до полусотни сочинений.

Иные из них — простая популяризация науки и учебники[173]. Но и эти если не внесли подлинного вклада в сокровищницу науки, то ясно свидетельствовали, что священник (касис), потом владыка (мутран) К. Юсуф Давуд — человек, широко просвещенный и образованный. Иные из трудов и исследований К. Юсуф Давуда оставили в истории новоарабской литературы след достаточно заметный, иногда даже не без того, что называют...

Так, в 1870 г. касис К. Юсуф Давуд навлек на себя крайнее негодование маронитских высоких церковников за беспристрастное, документально мотивированное вникновение в историю их маронитской церкви. Из многочисленных греческих старин-

---

сл. Оттуда кратко у Зейдана в его *Та'рих адаб,* IV, стр. 265—266, с портретом. Кое-какие данные об этом филологе епископе я успел собрать лично на месте через несколько лет после его смерти, когда память о нем была еще вполне жива. <См. теперь Graf, IV, стр. 73—80; Дагир, *Масадир,* стр. 355—356.>

[171] Яковитов-еретиков, оставшихся монофизитами, тогда в Сирии уж почти не было; только в Месопотамии они, или большая часть их (в 1847 г. ок. шестисот тысяч душ), сохранили свою монофизитскую веру, а в Сирии пришлая католическая пропаганда, преуспевшая уже и в 1620-х годах (см. письмо П. делла Валле от 6 сентября 1625 г., т. <...>, Вена, 1667, стр. 513, 518—520 и др.), постепенно перевела всю местную яковитскую церковь на унию с Римом. Лишь богослужение на мертвом сирийском языке (как и у маронитов), да прежние церковные обряды напоминают, что эти католики-сирияне (сирйан) — собственно, дети монофизитского еретика Иакова Барадея. Русский консул Базили в 1847 г. насчитывал сиро-католиков в пределах Сирии до двух с половиною тысяч семейств, т. е. около двенадцати тысяч душ, а не-униатских яковитов только около сотни семейств (см.: *Сирия и Палестина,* ч. II, стр. 142 и 286).

[172] Его сирийская грамматика впоследствии появилась и в латинском переводе патриарха Рахмания (Мосул, 1896; 729 стр.).

[173] Сюда, например, относятся его мосульские издания 1860-х годов, такие, как французская начальная грамматика по-арабски (1865) или начальная арифметика (1867).

ных свидетельств мы с полною определенностью можем видеть, например, из перечня ересей у патриарха Геннадия 715 г., из Иоанна Дамаскина VII—VIII вв. и др., что марониты в VII в. усвоили ересь монотелитов; летописатели крестоносцев, например, архиепископ Вильгельм Тирский (1130—1193), политический воротила Иерусалимского королевства XII в., с удовольствием дают обстоятельное сообщение, что в 1182 г. ливанские марониты отказались от своей еретической догмы после пятисотлетнего пребывания в ней и вступили в унию с римско-католической церковью [174]. Казалось бы, что в наши времена марониты, добрые католики, могли бы вспоминать с совершенным спокойствием о своей минувшей монотелитской ереси, как о давно забытом и изжитом заблуждении. Однако маронитскому духовенству, после того как оно уж окончательно воссоединилось с папским Римом и часть его стала (с конца XVI в.) даже воспитываться в Риме в особом маронитском папском коллегиуме, бывало очень неприятно вспоминать о принадлежности их предков к монотелитской догме «ересиарха Маруна». Маронитские церковники не побоялись прямо отрицать самые что ни на есть ясные и убедительные старинные сведения о их прошлом, в том числе восторженный рассказ очевидца-латинянина архиепископа Вильгельма Тирского про их воссоединение с католическою церковью в 1182 г. Образцом того, как им хотелось бы перед Европою освещать историю своей церкви в смысле исконного ее католичества, явились меньше чем лет через сто после последнего маронитского воссоединения с Римом два трактата (<«Dissertatio de Origine, Nomine, ac Religione Maronitarum», Romae, 1679; «Enoplia Fidei Catholicae Romanae», Romae,> 1694), поразительные по своей антиисторической бесцеремонности. Автором был Фавст Наирон; он преподавал сирийский язык в римской коллегии. В то время как на Ливане маронитский патриарх Стефан Дувейхий давал такую же «Историю маронитов» по-арабски, <Ф. Наирон> в Риме, с разрешения папской цензуры, выпустил печатно в свет эти свои апологетические произведения по-латыни [175]. В глазах маронитов самая марка типографии <...> могла явиться своего рода решением вопроса в желательном для них смысле; ведь еще по старо-

---

[174] См. у нас стр. 122—125.

[175] Тотчас же оба антиисторических трактата Фавста Наирона (1679 и 1694, с добавками из личных писем его к де ля Року) пересказал по-французски де ля Рок во II томе своего <*Voyage de Syrie,*> стр. 11—44. Впрочем, сам де ля Рок сделал благоразумную оговорку, что он лично не высказывается ни в пользу маронитских притязаний на исконное правоверие, ни против них, а только изложит, с одной стороны, свидетельства о маронитском прежнем монотелитстве, а с другой стороны — новейшее маронитское опровержение тех свидетельств; читатель же пусть сам решает вопрос (там же, стр. 13). Биография <Ф. Наирона> у де ля Рока (т. II, стр. 127—130) среди серии биографий других знаменитых ученых маронитов, воспитывавшихся в Риме в XVII — начале XVIII в. (там же, стр. 119—137).

римской пословице <...>, но подлинно ученые европейцы, будь они даже примернейшими католиками[176], сохраняли за собою право разбираться в ясных исторических свидетельствах так, как того требует историческая критика и логика. К. Юсуф Давуд, знакомый со старинными первоисточниками и с объективными католическими работами по истории христианских церквей, счел нужным также перед арабскою читающею публикою трактовать историю маронитов в подлинном ее виде, а не в препарации маронитских ультракатоликов XVIII или XIX вв. Маронитам как-нибудь обвинить за это автора в плохой преданности католическим интересам было бы трудновато. Ведь тогда заседал в Риме (пока объединенной Италией не был разогнан) пресловутый папский Ватиканский собор 1869—1870 гг., на котором было провозглашено учение о папской церковной непогрешимости, и как раз тогда <en pendant> к тенденции собора К. Юсуф Давуд напечатал по-латыни в Риме книжку «Старое предание сирийско-халдейской церкви относительно первенствования апостола Петра и его преемников, римских первосвященников» (Рим, 1870)[177]. Лучше доказать свою преданность папе — трудно; но попутно в этой своей работе о. К. Юсуф Давуд характеризовал прежних маронитов-еретиков. И тогда же он, уже не для латинских читателей, а для арабских, подобрал «Собрание документальных доказательств против мнимоисконного правоверия маронитов». Кажется, первая редакция этого труда не была напечатана немедленно и получила распространение рукописное, но марониты вообще взволновались[178]. С посильным опровержением выступил против К. Юсуфа Давуда устроитель маронитской Школы мудрости в Бейруте владыка Юсуф Дибс. Дибс написал опро-

---

[176] Комбефиз XVII в., Ренодо XVII—XVIII вв. и мн. др. Между прочим, католический аббат <Binos>, который в 1777 г. посетил Ливан и вел беседы с маронитскими высшими церковниками, не обинуясь назвал Маруна <...> (*Voyage*, t. II, стр. 84). Очень занимательно воззрение ксендза Игн. Головинского, вполне ученого человека (впоследствии митрополита всех католиков Российской империи при Николае I). В своем описании Ливана 1839 г. кс. Головинский изложил антиисторические доводы самих маронитов в защиту мнимой исконности их правоверия и противоположные решающие доводы исторических источников и европейских историков церкви; согласившись с учеными европейцами, кс. Головинский закончил: «Однако этот почтенный народ — марониты — может утешить себя тем, что, избавившись от монотелитского заблуждения, он несравненно превзошел все католические народы в привязанности к своей католической религии». См. <Hołowiński, *Pielgrzymka,*> t. II, стр. 338—342.

[177] Сама книжка «<Antiqua Ecclesiae Syro-Chaldaicae Traditio>» (Рим, 1870) составлена по-латыни, но в конце дано приложение (40 стр.): «Сирийско-халдейские и арабские тексты цитированных свидетельств».

[178] На основании двух дополнительных списков 1873 г. это ученое давудовское собрание документов о маронитах с французским титулом: «<Recueil de documents et de preuves...>» <вышло> в Бейруте 1908 г. (544 стр.; тут же на обложке марки лейпцигской издательской фирмы Отто Харрасовиц).

вержение по-арабски, а один из членов уважаемой маронитской семьи Дахдахов снабдил его писание латинским переводом, и в таком двуязычном виде книга Дибса вышла в свет под заглавием: <«Ruh ar-rudud fi tafnid za'm al-huri Yusuf Dawud. Summa confutationum contra assertiones sacerdotis Josephi David»> (Бейрут, 1871; 352 стр.). Среди публики эта полемическая книга только содействовала популярности ученого имени Иклимноса Юсуфа Давуда. Однако она далеко еще не явилась завершением его видной ученой карьеры,— и к тому же в очень католическом духе. Через несколько лет он, уже в сане епископа, выпустил в свет в Мосуле крайне важное для католических оттенков арабского христианства издание арабской библии (4 тт., 1876—1878), которое должно было служить отпором протестантскому переводу американских миссионеров Бейрута. Американцы Эли Смит и Корнилий фан Дейк делали свой арабский перевод с еврейского масоретского текста с помощью греческой версии семидесяти толковников, и их бейрутская арабская библия (вышедшая в свет впервые в 1865 г.) должна была вытеснить папский неуклюжий элаборат 1671 г., который содержал много изъянов, но ценен был для католиков тем, что оказался согласован с латинской вульгатой блаж. Иеронима (как известно, папский Тридентский собор 1546 г. признал Иеронимов латинский перевод за боговдохновенный)[179]. Епископ Юсуф Давуд, предвосхищая бейрутских иезуитов, вернулся к истокатолическому принципу — переводить ветхозаветную библию как раз с Иеронимовой вульгаты, а не с еврейского языка, в противность делу протестантов. Вполне нового перевода с латинского текста он не произвел, а просто взял неудачное римское издание 1671 г., пересмотрел и с помощью латинского оригинала подверг разным неминуемым поправкам. В таком виде и напечатан был его четырехтомный труд, известный обыкновенно под именем «мосульская арабская библия отцов-доминиканов»[180]. Она, конечно, укрепляла известность еп. К. Юсуфа Давуда в Европе, по крайней мере среди богословов. А под конец своей долгой жизни[181] «епископ Иклимнос Юсуф Давуд ас-Сирйаний» привлек некоторое внимание вообще европейской семитологии сборником трех своих историко-лингвистических трактатов (*ал-Дусафа фи халл салас маса'ил та'рихиййа лугавиййа)*, среди которых один посвящен был вопросу о родном языке Иисуса Христа на основании тех арамейских слов, которые сохранило нам Евангелие: «Или, или, лама сабахфа-ни» — «Боже, боже, зачем ты покинул меня», «Талифа куми» — «Девица,

---

[179] Характеристику этого папского римского издания арабской библии 1671 г. см. у нас выше, стр. 404.

[180] Параллельное латинское заглавие: <...>, т. I (<...,> 1875), т. II (1876), т. III (1878), т. IV. Новый завет (вышел раньше 3-го тома, в 1876 г.).

[181] Еп. Иклимнос Юсуф Давуд умер в 1890 г. Антагонист латинян дамаскинец-протестант Мих. Мшака умер на два года раньше.

встань», «Абба» — «Отче», «Боанергис» — «Сыны грома», «Еффафа» — «Раскройся» и т. п.[182].

Много важнее, чем обогащение дамасской христианской компании еще одним новым западнически образованным арабом-прелатом, был тот факт, что и среди консервативных мусульман в Дамаске начал в 1860—1870 гг. явственнее замечаться известный перелом настроений. Не последней, вполне принудительной причиной для такого душевного перелома была, между прочим, та, что Дамаск после событий 1860 г. поневоле должен был слишком хорошо ощутить над собою грозно занесенную руку всесильных европейцев и проникся печальною для него уверенностью, что после какой-нибудь новой антиевропейской вспышки суждена Дамаску европейская оккупация. Это дамаскинцам еще при начале избиения христиан летом 1860 г. энергично предсказывал проницательный эмир Абдалкадир-алжирец. «Вы с ума сошли, мусульмане,— кричал он тогда убийцам.— Султанская держава ведь слаба и вас защитить не в силах. Франция отомстит за кровь христиан, которую вы проливаете. Вот увидите, придут французские войска и займут Сирию, и почем знать, в большой дамасской Омейядской мечети, которая когда-то была христианским собором, пожалуй, вместо мусульманских священнослужителей не водворится ли христианский епископ» [183]. Пребывание французского десанта в Сирии в 1860—1861 гг. и течение дальнейших обстоятельств показали, что угроза оккупации Дамаска — угроза очень реальная, очень возможная. И притом эта грозная оккупация технически совершилась бы, в случае нужды, уж без долгих проволочек. К 1863 г. закончено было между портом Бейрутом и Дамаском вместо прежней козьей тропы широкое проезжее шоссе, <...> (лет через двадцать настланы были и железнодорожные рельсы), путь одинаково удобный и для дилижансов и для быстрого передвижения вооруженного войска, которое высадилось бы в Бейруте для интервенции. Страх дамаскинцев после 1860 г. перед нависшей европейской опасностью отмечен и донесениями консулов и записками путешественников. Еще дорога не была проложена до конца, а французский корреспондент (Б. Пужула в 1860 г., сейчас после резни) уж писал из Дамаска, что дамасские мусульмане с каким-то бешенством смотрят на проведение удобного пути между портом Бейрутом и Дамаском: все торговые выгоды для них от новой дороги тускнеют в их глазах при мысли, что в их «святой город» отныне открывается легкий доступ для гяуров всего света <[184]>.

---

[182] Я тоже остановил свое внимание на этом трактате К. Ю. Давуда (*Семитские языки*, ч. I, стр. 145—146). По оценке Зейдана он «высокополезен» — «джазил ал-фа'ида» (см.: *Та'рих адаб*, IV, стр. 266); но, конечно, германская наука пошла дальше.

[183] <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 49 и 428—429.

<[184] Там же, стр. 378.>

Однако приходилось, скрепя сердце и сдавивши зубы, подчиняться судьбе. Пожалуй, одна из характернейших иллюстраций того, что постепенно должно было внедряться в сознание дамасских мусульман, это — наблюдательный роман шведа Хейденстама, написанный в 1880-х годах и резюмирующий уже завершение дамасских настроений, которые вырабатывались в течение лет двадцати после христианской резни 1860 г.[185]. По удачному выражению редактора русского перевода этого глубоко проницательного произведения, роман Хейденстама есть «поэма Дамаска, в которой прорываются трагические ноты отходной арабскому миру». Там, между прочим, крайне жизненна сцена народного волнения мусульман-дамаскинцев против консула одного второстепенного государства, который отнял двух христианских детей, насильно обращенных отцом-ренегатом в ислам. Огромная толпа правоверных уже бросилась в атаку на дом консульства, как вдруг спокойно вышел из помещения сам консул, в фетровой шляпе, с красной ленточкой в петлице, с тросточкой в руках, и начал деловито стегать тростью то по лицам, то по голым плечам арабов: «С глухим рычанием, точно львы, увидевшие маленький бессильный бич отважного укротителя зверей, они отступали шаг за шагом, съежившись, сжавшись, растерянные, точно наказанные»[186]. Все понимали, что если бы консула убили, то «Стамбул дрожал бы за одну из своих собственных провинций»[187].

Конечно, такие сцены не свидетельствуют о душевном примирении Дамаска с Западом, но они характеризуют сознание дамаскинцами своего бессилия сопротивляться бесцеремонному напору мощных европейцев. Напору, впрочем, не только военно-физическому, но и бытовому, и идейному. Тот же наблюдательный и проницательный Хейденстам метко выразился насчет удобного пассажирского сообщения между Бейрутом и Дамаском. «Дилижанс был сделан во Франции, на французские деньги. По отличной дороге, проведенной из Бейрута через Ливан на те же французские деньги, он ежедневно перевозил

---

[185] Хейденстам, *Эндимион,* пер. Шишманова. Некоторые мелкие неточности этого наблюдательного романа, кажется, составляют вину даже не шведа-автора, а русского переводчика Шишманова (например, что пророк Мухаммед ужинал «ржаным хлебом», стр. 130, вм. «ячменным», и что имя дамасской платяной толкучки «Сук аль-кум'ле» значит «Блошиный базар», вм. «Вшивый»). Правда, по вине самого Хейденстама (стр. 143) персик и груша цветут одновременно; но эту поэтическую слабость ботанических наблюдений мы так же легко оправдаем, как оправдываем Тютчева, у которого в стихотворении «Мой садик» одновременно цветет душистая черемуха (апрель) и подсолнечник (июль).

[186] Там же, стр. 150.

[187] Сверх судьбы Ливана, сделавшегося автономным еще в начале 1860-х годов, все могли к началу 1880-х годов помнить оккупацию Туниса французами, Египта англичанами, окончательную автономию о-ва Самоса, не говоря уж об отторжении балканских стран, мотивированном через <«nécessité extrême»> (выражение Гладстона).

европейцев и европейские нравы в Дамаск, в душу Сирии»[188]. И, конечно, лет даже через каких-нибудь десять после проведения шоссейной дороги новый приток идейного влияния Европы на Дамаск должен был уже сказываться, хотя бы и не так ярко, как в приморском Бейруте.

Для первой половины 1860-х годов наиболее культурными людьми в Дамаске оставались, покамест, те три деятеля, которые выделялись еще и в предыдущем десятилетии, в 1850-х годах: американский консул араб-протестант Михаил Мшака, мусульманский улем-муфтий Махмуд Хамза, который заслужил благодарность Европы за самоотверженное спасение своих земляков-христиан во время бойни 1860 г., и благороднейший мусульманский рыцарь алжирец Абдалкадир, еще более сделавший тогда же для спасения арабов-христиан (и впоследствии выброшенный младотурками даже из могилы). После второй половины 1860-х годов мы — среди мусульман — знакомимся в Дамаске с еще несколькими культурными улемами приблизительно все такого же типа. Это люди, образованные еще по-старинному. Они библиофилы; они собирают плоды славной арабской культуры средневековья; они гордятся своими рукописными богатствами; но они далеко не замыкаются в себе и охотно вступают в общение с сочувствующими им европейцами-арабистами.

В 1873 г., т. е. ровно через десять лет после проведения бейрутско-дамасской шоссейной дороги, долго прожил в Дамаске молодой, но уже начитанный арабист И. Гольдциер, который в ближайшем же будущем прославился выдающимися работами по арабской филологии и истории ислама[189]. Одним из его друзей в Дамаске был молодой ученый шейх, преподаватель в старинной дамасской медресе Бейбарса[190]. При его посредстве Гольдциер сошелся с библиофилом Абдалганием ал-Мейданием, т. е. Мейданским[191]. А. фон Кремер четверть века тому назад не остановил своего внимания на этом, тогда лишь начинавшем, ученом дамаскинце. Теперь, в 1873 г., Абдалганий ал-Мейданий являлся одним из столпов дамасской филологической учености; он обладал и богатой рукописной библиотекой, которая полна была редчайших рукописей, даже уников. По отношению к европейцу Гольдциеру шейх Абдалганий оказался в высшей степени любезен (<«höchst liebenswürdig»>) и свободно отпускал ему домой нужные манускрипты. Не менее пленил Гольдциера своим умом и передовыми взгля-

---

[188] Хейденстам, *Эндимион,* пер. Шишманова, стр. 93.

[189] Свои впечатления от научного уровня Дамаска Гольдциер через несколько месяцев по приезде изложил в большом письме к Флейшеру 18 ноября 1873 г., которое вскоре было напечатано в ZDMG (Bd 28, стр. 161—168).

[190] Имя этого молодого шейха — Тахир ал-Магрибий.

[191] Мейдан — предместье Дамаска.

дами другой дамасский библиофил Мустафа-эфенди ас-Сиба'ий, родом, вероятно, из Хомса[192]. Мустафа-эфенди сошелся с И. Гольдциером очень близко. По должности Мустафа Сиба'ий был член городской управы Дамаска и специально заведовал теми завещанными имуществами (вакфами), которые отписаны были в разные времена благочестивыми людьми св. городам Мекке и Медине (аукаф ал-Харамайн). Близость к затхлому мечетному ведомству нисколько не помешала умному Сиба'ию отличаться широтою воззрений и либерализмом, пожалуй, больше всех в целом Дамаске[193]. Сам он кое-что печатал по филологии[194], но, понимая научные задачи европейского востоковедения и хорошие научные его возможности, Мустафа Сиба'ий готов был не только дать для скопирования, но и совсем продать из своего книгохранилища (не за бесценок, правда) даже самые редкие рукописи, в целях издания[195]. Склонный к мусульманскому мистицизму (суфийству), Сиба'ий склонялся и к европейскому франкмасонству, да даже оказался магистром масонской ложи («фармасун»). Известно, что в деле духовного сближения Востока и Запада XIX—XX вв. восточные масонские ложи также сыграли немаловажную роль; они же тайно сеяли мысль о необходимости реформ (и даже революции) в заскорузлых мусульманских государствах, таких, как султанская Турция и шахская Персия.

Либерализм отдельных представителей дамасской учености нисколько не позволил проницательному Гольдциеру закрыть глаза на настроения прочих мусульман-дамаскинцев. Он прекрасно подметил, что в Дамаске масса мелких мусульманских книжников, «ученых» схоластиков второй руки, с полным недоброжелательством и завистью относилась к гегемонии бейрутских арабов-христиан в деле развития новоарабской литературы. Не мог Гольдциер, равным образом, не заметить, что в голову обычного дамаскинца-мусульманина плохо вмещается мысль: да как же это бейрутский христианин Н. Язиджий (тогда уж скончавшийся) или другой бейрутинец-христианин Бутрус Бустаний смеют диктовать всем сирийским арабам-

[192] Фамилия Сиба'ий (вульг. «Сбаи») — главная в Хомсе. М. Хартман в 1912 г. насчитывал членов этой фамилии в Хомсе до двухсот душ (см. его *Reisebriefe*, стр. 84—85, и у нас выше, в биографии Бутруса Караме).

[193] <«Unter den hiesigen Gelehrten ragt an Geist und Liberalität von Allen hervor» — «Среди всех местных ученых он более всего выделяется силою духа и либерализмом»,—> выразился про него Гольдциер (ZDMG, Bd 28, стр. 161).

[194] Гольдциер этого не упомянул; но мне пришлось видеть с именем Мустафы-эфенди кое-какие литографированные синтаксические толкования, без даты.

[195] Прим и Социн списали с его старой рукописи хороший текст «Книги о поэзии и поэтах» Ибн Кутейбы IX в., и их список помог впоследствии неутомимому де Гуе издать этот важный труд критически (Лейден, 1904; см.: Ибн Кутейба <*Китаб аш-ши'р*, изд. де Гуе>, стр. V).

мусульманам законы литературного арабского языка. Это высокомерно-мусульманское настроение мелкой полуграмотной братии дамасских начетчиков Гольдциер подчеркнул очень выразительно. Реально злость их была бессильна. Правда, Дамаск с 1865 г. имел уже свою местную правительственную газету «Сирия» — «Сурийа», со своей типографией; но этот сухой официозный орган и вообще вся убогая печать Дамаска не могла идти и в сравнение с талантливой христианской печатной производительностью Бейрута,— и зоилам христианской литературы, как указал Гольдциер, оставалась возможность только злиться на ее превосходство или выискивать в ней какие-либо филологические изъяны.

Гольдциер не имел случая остановиться на зарождении здесь еще одного типа, полуевропеизированного, но своеобразного в своих отношениях к западному просвещению. В романе Хейденстама тип этот уж выведен, хоть беллетристически. Амин ибн ал-Арабий, молодой герой повести Хейденстама «Эндимион», затронут европейскою «культурою», но теоретически он приверженец мусульманской бытовой традиции, да и практически не отрешился от нее. Он с тихой, но неукротимой ненавистью относится к усилению европейского политического и экономического господства в Дамаске; он, в общем добрый человек, с наслаждением бренчит на фортепиано тот марш, под звуки которого зверские турецкие войска резали в 1860 г. беззащитных арабов-христиан Дамаска. И однако этот же молодой европоненавистник не бежит от знания Европы; наоборот, он счел необходимым (черта знаменательная, притом чрезвычайно жизненная) съездить в Стамбул и там обучиться французскому языку. Ведь, чтобы успешно бороться против европейцев, надо понимать их; чтобы знать, чем они, презренные, сильны, надо быть знакому с их бытом, с их культурою.

В 1870-х годах такой европеизированный антиевропейский тип мусульманской молодежи в Дамаске, по-видимому, только нарождался; в дальнейшем ему предстояло в Сирии несомненное значение. В турецкой столице Стамбуле 1860—1870-х годов таких людей, блещущих европейским лоском и тонкой французской речью и, в то же время, полных ненависти и презрения к европейской просвещенной жизни, оказывалось уже достаточно. Среди них, стамбульцев, выработалась даже особая, совсем уж отталкивающая разновидность, которая одинаково пренебрежительно смотрела не только на Европу, но (чего у Хейденстамовского дамасского героя-араба мы не видим) с таким же пренебрежением смотрела и на своих земляков, оставшихся турками. К своеобразно «просвещенным» людям этого последнего пошиба наблюдатели стамбульского быта 1860-х — начала 1870-х годов, такие, как русский тюрколог В. Д. Смирнов и немецкий тюрколог А. Д. Мордтман, не обинуясь относили и крупного литератора-сановника Ахмеда Вефика-пашу (1823—

1891)[196], совершенного знатока лучшей парижской речи, переделывателя комедий Мольера, издателя османских летописцев, бывшего посла в Париже (апологета дамасско-ливанской резни 1860 г.) и посла в Петербурге, кровавого усмирителя болгарских борцов за свободу в 1876 г. и т. п.[197]. В. Смирнов, согласуясь с Мордтманом, сжато и выразительно характеризовал этого стамбульского турка-парижанина Ахмеда Вефика-пашу в таких словах: «Бесспорно, что он один из сведущих и образованных турков, вышедших из переводческого бюро министерства иностранных дел. Но отличительную черту характера Ахмеда Вефика составляет полное отвращение к европейцам и всему европейскому; шовинизм его не имеет у него никаких пределов. Собственно, трудно разобрать, что за идеалы у этого человека: Европа и европейцы в его глазах дрянь; турки — отдельные личности, тоже не лучше того; остается какое-то отвлеченное понятие «Турция»[198], которое он ценит выше всего на свете и не допускает никаких несовершенств в этом заоблачном, идеальном государстве»[199]. Дамасский арабский ислам 1860—1870-х годов не выработал таких литературно крупных типов «европеизованного» ретроградства, каким был тогда в Стамбуле Ахмед Вефик-паша; но, конечно, стамбульские отголоски существования подобных «европеизированных» реакционеров долетали тогда и до арабско-мусульманского Дамаска, в большей или меньшей степени отражаясь и на его настроениях.

---

[196] О крупнейшем литературном значении Ахмеда Вефика см.: Смирнов, *Очерк истории турецкой литературы*, стр. 526—527, и статью <Giese, *Ahmed Wefik Pasha* (EI, I,> стр. 216—217), которая удачно дополняется № 345-м в своде Ф. Бабингера (<*Geschichtsschreiber,*> стр. 373—374).

[197] См.: Смирнов, *Турецкая цивилизация,* (стр. 556—557, стр. 550—553). Его же пересказ книги А. Д. Мордтмана — «Официальная Турция в лицах» («Вестник Европы», 1878, февраль, стр. 603—608; стр. 628—629). Не специально об Ахмеде Вефике-паше, а вообще о европеизованном турецком типе этого рода см. меткие замечания у <Poujoulat, *La vérité sur la Syrie,*> стр. 413—415).

[198] Лучше было бы сказать «султанская Турция» и «старинная угнетающая христиан Турция».

[199] Смирнов, *Официальная Турция в лицах,* стр. 604—605, 607. 629.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Развитие сирийской журналистики в 1860-х и 1870-х годах. Литературная гегемония Бутруса Бустания (ум. в 1883 г.). Лучшие писатели 1870-х годов. Арабский «Энциклопедический словарь» с 1876 г.

I

Рост арабского газетного дела от 1858 до 1870 г.[1]*. Арабских газет к 1870 г. уже свыше десятка, и большая их часть — в Сирии*

Когда в 1858 г. начала выходить в Бейруте арабская газета «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий» под редакцией Халиля Хурия, она, в сущности, была тогда единственной арабской газетой в подлинном смысле этого слова. Основанные за тридцать лет перед тем официальные «Египетские Ведомости» — «Ал-Вака'и' ал-Мисриййа» (1828) низошли тогда, в эпоху реакции, которая временно наступила в Египте после смерти

[1] Над историей арабской журналистики прежде всего потрудился М. Хартман и суть своих работ он резюмировал в статье *Djarida* (1912). Год спустя вышли в свет два первых тома основательной «Истории арабской прессы» — *Сихафа* (Бейрут, 1913; т. IV, Бейрут, 1933; 553 стр.); автор, виконт Филипп де Тарразий, высоко оценен М. Хартманом в его *Reisebriefe* (стр. 106—107). В 1914 г. в IV томе своей «Истории арабской литературы» — *Та'рих адаб* — Зейдан, считаясь с солидным, большим трудом Ф. Тарразия, сжато составил особую главу: «Арабская пресса» (стр. 62—76). Что касается европейских историй арабской литературы, то Брокельман (1902) совсем почти обошел новоарабскую журналистику, а Huart (*Littérature arabe*, стр. 428—434) кратко использовал недавно вышедшую перед тем книжку М. Хартмана *The arabic press in Egypt*, причем не избежал неточностей. Я лично собрал кое-какие данные по истории арабской прессы на основании бесед с бейрутинцами-старожилами в 1890-х годах; но в печать (в виде приложения к статье про Азхар) попало только то, что относилось к египетской прессе 1870-х—1890-х годов (Москва, 1903, отт. из II тома редактируемых мною «Древностей Восточных»).

<Труд Таррази впоследствии дополнялся и переиздавался по частям. Л. Масиньон в 1930 г. (*L'étude de la presse musulmane*) подчеркивал неразработанность и важность изучения этой темы. Есть ряд новых монографий арабских ученых: Сабат, *Та'рих ат-тиба'а;* А. Мурувва, *ас-Сихафа ал-'арабиййа;* А. Хамза, *Адаб ал-макала.* См. также EI², II, стр. 464—479 (*Djarida* — части большой статьи написаны разными авторами), с библиографией. По-русски имеется специальная статья М. Малюковского о журнале «Ал-Манар».>

Мухаммеда Алия, на степень сухого правительственного бюллетеня.

Почин бейрутской газеты 1858 г. был сделан удачно, и число арабских газет с тех пор не перестает возрастать и возрастать; при этом главную роль играют сирийские арабы.

Не успел пройти год со времени основания бейрутской «Хадикат ал-ахбар», как в Париже богатый ливанский эмигрант граф Рушейд Дахдах начал издавать «Парижский Юпитер [планета счастья]» — «Барджис Барис» (1858—1863) [2]. Газета «Барджис», недоступная турецким властям, конечно, могла высказываться свободнее, чем поднадзорная бейрутская «Хадика», и политические европейские настроения насчет судьбы Ливана и «арабского вопроса» освещала выразительно. Однако нельзя было ждать, чтобы заграничный орган мог оказывать на арабский мир, в частности на арабов Сирии, то широкое влияние, какое непосредственно оказывала издававшаяся на месте бейрутская газета Халиля Хурия. К тому же доступ «Барджиса» в Сирию, как знаем, решительно был воспрещен в связи с его обличениями насчет дамасской и ливанской резни 1860 г.

Тогда же, в год этого истребления христиан, устроенного турецкими властями, европейски образованный потурнак Фарис (Ахмед) Шидйак с благословения султанского правительства начал издавать в османской столице Цареграде свою пресловутую «Почту новостей» — «Ал-Джава'иб» (1860—1884), в своем месте характеризованную у нас с достаточной подробностью [3]. Неприятная ренегатством и карьеризмом редактора, газета «Ал-Джава'иб» редактировалась, надо признать, очень талантливо и интересно и была вообще чрезвычайно читаема. Угодливый султанофильский душок газеты Шидйака, впрочем, не очень резко контрастировал с тогдашними тонами «Хадикат ал-ахбар», потому что и бейрутская газета в том же 1860 г. перешла на положение полуофициозного органа османских властей благодаря «либеральному» ревизору кровавых событий в Дамаске и на Ливане Фуаду-паше [4]. Так как 1860 г. был не только годом памятного правительственного избиения сирийских христиан, но и годом развития крупных европейских событий, сосредоточившихся вокруг войны Пьемонта (и гарибальдийцев) за объединение Италии против Австрии и папы, то Бутрус Бустаний начал тогда издавать в Бейруте осведомительный листок-бюллетень под заглавием «Сигнальный рожок Сирии» — — «Нафир Сурийа». В нем же он звал все арабские элементы Сирии к примирению. Но выходил «Нафир» недолго.

В 1861 г. новый тунисский бей [5], над которым уже нависла

---

[2] См. у нас выше стр. 217. Там же о марсельской недолговечной газете « 'Утарид» — «Планета Меркурий», 1868.

[3] См. обстоятельно у нас, стр. 240—241 и 502.

[4] См. у нас выше, стр. 502—503.

[5] Мухаммед ас-Садик (1859—1882).

гроза французского или иного европейского протектората [6] и который в угоду европейцам принужден был вводить в Тунисе, по крайней мере на бумаге, всякие реформы и либеральные новшества европейского тона, распорядился и об издании официозного органа «Тунисский разведчик» — «Ар-Ра'ид ат-Туниси». Термин «разведчик» употреблен был для выражения понятия «газета». Этот тунисский официоз, рядом с которым другие газеты не имели права возникать [7], публиковал в течение очень долгого времени преимущественно одни лишь сообщения из правительственной жизни. Только четверть столетия спустя, уже после наступления французского протектората, «Ар-Ра'ид ат-Туниси» превратился в удобочитаемую, содержательную газету [8].

В Египте, когда вступил на престол Исма'ил (1863), непритворный горячий сторонник прогресса в европейском духе, успевшие оскудеть официозные «Египетские Ведомости» приняли много более удобочитаемый газетный характер. Но поважнее оказался тот факт, что в Каире стала издаваться уже не казенная, а частная газета, два раза в неделю, небольшим форматом, научно-литературно-политического характера: «Долина Нила» — «Вади н-Нил» (1866—1878), в своей собственной типографии, не в казенной булакской. Издатель, Абдаллах Абу-с-Су'уд-эфенди (род. в 1820, ум. в 1878 г.), имел все данные для того, чтобы издаваемая им «Долина Нила» сумела быть и полезным и нескучным органом. Он был прогрессист-мусульманин, еще эпохи Мухаммеда Алия. Получил он общее образование, вместе со знанием французского и итальянского языков, в «Школе языков» под руководством Рифа'а-бея Тахтавия. Абу-с-Су'уду сперва поручали редактировать арабские переводы научных европейских книг преимущественно по математике и истории (в 1841 г. он и сам, по французским пособиям, составил общий обзор королевской истории Франции) [9], и при этом он быстро двигался по службе. При Са'иде-паше (1853) Абу-с-Су'уд занимал уже ответственную должность в переводческом бюро училищного управления; при Исма'иле (1863) — еще более ответственный пост; тогда же им была обработана, по трудам египтолога Мариетт-бея, история древнего Египта. Как водится, писал Абу-с-Су'уд также стихи, и интересны в его диване те стихотворения, которые он составлял в простонарод-

---

[6] До подлинного французского протектората Тунис докатился только через два десятка лет (1881).

[7] Да и не видно, чтобы в них ощущалась тогда потребность.

[8] Но тогда, с 1888 г., стали появляться в Тунисе и другие газеты помимо официоза.

[9] Несколько позже Абу-с-Су'уд предпринял составление курса всеобщей истории «ад-Дарс ат-тамм», из которой введение и первая часть появились в Каире 1872 г. Для удобства запоминания он стихотворно изложил историю Джабартия XVIII—XIX вв. под заглавием «Минхат ахл ал-'аср» (1877).

ном духе — «маввали» и строфные «мувашшахи». Газету «Вади н-Нил» он издавал до смерти [10].

Уже «Вади н-Нил» выходила два года, как эмигрант-халебец Ризкалла Хассун начал в Англии публиковать свои известные нам антитурецкие русофильские газеты, начиная с «Каменьями бить Шидйака!» — «Руджум ... ила ш-Шидйак» (1868), и самоотверженно продолжал свою прессу под другими заглавиями, еще двенадцать лет, до самой своей смерти [11]. В пределы Османской империи, разумеется, газеты Хассуна могли проникать только подпольно.

Тем временем турецкое правительство в течение 1865—1868 гг. ввело издание своих официальных газет на арабском языке (прибегая и к турецкому) в важных для Турции административных пунктах арабской территории, среди которых три были вилайетными центрами. Появились один за другим:

а) в Дамаске (1865) — сухой официоз «Сирия» — «Сурийа»;

б) в Халебе (1867) — официоз «Евфрат» — «Ал-Фурат». На его литературности мало отразилось то, казалось бы, выгодное обстоятельство, что генерал-губернатором Халеба был тогда Джевдет-паша (род. в 1823 г.), блестящий стилист-историк османского государства, владевший и литературным арабским языком, как родным [12];

в) в автономном Ливане (1867) — официоз «Ливан» — «Ал-Лубнан» [13]. Основатель — первый губернатор автономного Ливана Давуд-паша (род. в 1816 г., ум. в 1873 г.), армяно-католик (униат), из стамбульской семьи [14]. Первоначальную европеизацию получил Давуд в цареградской школе французов Галаты, а высшее образование закончил блистательно в Берлине, где состоял в качестве атташе при турецком посольстве. Когда состоялась сирийская бойня 1860 г., он только что успел уже показать туркам свои дипломатические примирительные способности по отношению к христианским дунайским княжествам Молдавии и Валахии, которые, при фактическом самоуправле-

---

[10] Об Абу-с-Су'уде (1820—1878) сверх подробного Тарразия сжато см. у Зейдана: *Та'рих адаб*, IV, стр. 272—273. Совсем бегло — Брокельман: GAL, II, стр. 481; немногим пространнее — Хюар: *littérature arabe*, стр. 416. <GAL, SBd II, стр. 732—733.>

[11] Подробности у нас выше, в главе о Хассуне, стр. 231—232.

[12] Об историке-сановнике Ахмеде Джевдете-паше (1823—1895), кстати сказать, большом ненавистнике московов, см. статью К. Зюссхейма в EI (I, стр. 209—210). <Теперь статья *Bowen* в EI², I, стр. 284—286.> и под № 348 в своде Ф. Бабингера *Die Geschichtsschreiber* (стр. 376—380). Ср. у Зейдана в его *Машахир*, II (1911), стр. 153 и сл.; Джевдет-паша стоял во главе османского управления Сирией несколько раз.

[13] У М. Хартмана (Djarida, стр. 1063) основание газеты «Ал-Лубнан» отнесено к 1891 г. Но это не так.

[14] Биография первого ливанского губернатора Давуда-паши помещается во всех энциклопедиях, в том числе в русском ЭС (*Дауд-паша*, стр. 159), где она оказывается даже более подробной, чем в EI (Huart, *Da'ud Pasha*. стр. 968).

нии, должны были номинально признавать верховную власть султана. Султан поставил было Давуда после того во главе управления всеми почтами Турции, но он привлечен был державами в комиссию по выработке «Органического регламента» для автономного Ливана. Франция предпочла бы видеть правителем Ливана не его, а одного из династии Шхэбов, но Россия и Пруссия настояли на кандидатуре Давуда, и, с согласия держав, этот западно-образованный армяно-католик и водворен был в звании губернатора над Ливаном (22 июня 1861 г.) [15]. Пробыл Давуд-паша в этом звании вплоть до 1868 г. В своей ливанской административной деятельности Давуд-паша проявил самую полную, самую участливую заботливость о вверенной ему стране [16]. По его идее, газета «Ливан» должна была содержать не только правительственные распоряжения, но и статьи прогрессивно-культурного направления, словом, быть не худшим органом прессы, чем бейрутский «Сад известий» Халиля Хурия. Иное дело — область политики. Хотя Ливан, получивши автономию, зажил достаточно свободною жизнью, все же тон официозной газеты «Ал-Лубнан» никогда не переставал быть очень и очень осторожным в политических вопросах. Традицию же культурной содержательности газета сумела сохранить на много лет, даже до начала мировой империалистической войны.

В Багдаде (1868) — официоз «Извилистая столица» — «Аз-Заура'». Эпитет для города Багдада «Извилистая [столица]» [17] — наследие еще халифатских времен. Редактором багдадского официоза был очень живой турецкий писатель Ахм. Мидхат (род. в 1844 г.), родом черкес, автор обильных, очень читаемых османами романов и повестей, тогда еще либерал, а впоследствии изрядный реакционер [18]. Редактируемая им газета «Аз-Заура'» не поднялась, однако, выше захолустного уровня «губернских ведомостей».

Таким образом, еще до исхода 1860-х годов арабская пресса исчислялась уже более чем десятком газет. Сюда начали прибавляться и журналы: в Египте, через два года после воцарения Исма'ила, стал выходить (1865) ежемесячный медицинский журнал «Ал-Йа'суб» — «Матка пчелиного роя», который, впро-

---

[15] Louet, *Expédition de Syrie*, стр. 400; ср. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd V, стр. 529, где, впрочем, все изложение зиждется почти исключительно на дневнике Луэ.

[16] Небезынтересны портреты этого губернатора, бывшего, в сущности, полным европейцем (изд. в *Сихафа* Тарразия, перепеч. и у Зейдана в *Та'рих адаб*, IV, стр. 75, ср. стр. 65). Костюм на этом европейце — чисто восточный, под стать ливанскому. В Цареграде сановники и более крупные чиновники давно уже одевались по-европейски (Vámbéry, *Der Islam*, стр. 84, 87). Законодатель моды, покойный султан Абдул-Маджид заказывал себе костюмы в Париже, у первоклассного портного Dusatoy (там же, стр. 132—133).

[17] Если этот эпитет относится к реке Тигру, то можно «аз-Заура'» перевести «излучистая река».

[18] См. у Гордлевского: *Очерки*, стр. 47.

чем, просуществовал недолго. Все же тогда арабские литераторы ощутили потребность создать, наконец, в арабском языке особый определенный термин для понятия «газета» и особый термин для понятия «журнал». Десять лет тому назад Халиль Хурий, приступая к изданию своей газеты «Хадикат ал-ахбар», над этим вопросом не очень ломал свою голову и, как мы видели, прямо печатно обозначил свою газету готовым чужим французским термином «journal»[19]. В ходу были также слова «сахифа» («лист, страница»), «нушра» («публикация»), «варка хабариййа» («листок с известиями»), «вака'и'» («события, ведомости»), «джарида» («свиток») или иные, все неточные. Теперь прибегли к филологической помощи Ибрахима Язиджия, достойного преемника своего уже состарившегося отца, Насифа, и Ибрахим своим авторитетом установил, что газету надо будет называть «джарида» («свиток»), а журнал — *маджалла* («кодекс, сборник»)[20].

II

Целая волна новых арабских печатных органов в 1870 г. Египетский журнал. В Бейруте сверх прежней газеты «Хадикат ал-ахбар» Х. Хурия начинают издаваться иезуитская газета «Ал-Башир» и чуждая вероисповедности «Ал-Джанна» Б. Бустания и его же журнал «Ал-Джинан». Озлобление Ахмеда Фариса Шидйака, редактора стамбульской газеты «Ал-Джава'иб», против нового конкурента и характерно гнусная его полемика

1870 год ознаменовался целым рядом новых повременных изданий на арабском языке.

В Египте начал выходить в 1870 г. солидный научно-литературный журнал «Сад школ» — «Раудат ал-мадарис», по счету третий печатный орган Египта (именно сверх казенных «Ведомостей» и неказенной «Долины Нила»). Печатался «Сад школ» в типографии тоже не казенной — булакской, а в той, где и газета «Долина Нила». Газетою встречено было появление журнала с чрезвычайным сочувствием и похвалами. Действительно, в «Саде школ» приняли участие лучшие тогдашние египетские литературные силы — и прежние знаменитые в Египте старики,

---

[19] В разговорной речи термин «жюрналь» остался до сих пор неискоренимым.

[20] Кратко об этом: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 65 и 72. Название столичной турецкой полуофициальной газеты «Джериде-йи хавадис» («Свиток происшествий»), которая начала выходить в Стамбуле еще в 1843 г., по-видимому, наиболее приучило турецкоподданный мир к мысли, что «газету» надо называть «джарида».

и будущие молодые знаменитости. Среди них: ветеран западничества Рифа'а-бей, обворожитель европейцев на суэцких празднествах Алий Мубарак, воспитатель хедивских детей Абдаллах Фикрий, астроном и прикладной механик парижской вышколки молодой Исма'ил Фалакий, и многие другие [21]. Журнал выходил несколько лет.

В Сирии, в Бейруте, 1870 год принес арабской прессе не менее пяти новых печатных органов, к которым скоро прибавился солидный шестой. Они очень удачно дополнили для бейрутской публики привычную бейрутскую газету Халиля Хурия «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий», редактируемую, положим, интересно, но чересчур уж властеугодливую, равно как корректировали собою стамбульскую газету «Ал-Джава'иб» ренегата Ахмеда Фариса Шидйака, которая в Бейруте и вообще в Сирии имела достаточно подписчиков из-за своей правительственной осведомленности. К сожалению, однако, два из новопоявившихся бейрутских изданий 1870 г., притом несомненно интересные издания, оказались недолговечными [22]. Но остальные три или четыре новых органа поставлены были вполне солидно, прочно. По своему направлению эти нововозникшие органы составили как бы два лагеря, во всяком случае, две противоположности: с одной стороны, редакторы-иезуиты с их чересчур известным мировоззрением; с другой стороны,— редактор — человек широкого, объективного кругозора, протестант Б у т р у с Б у с т а н и й.

Иезуиты в 1870 г. еще не с окончательною непоколебимостью стояли в Бейруте. Обитель у них в Бейруте давно уж имелась, но главный насадитель их мировоззрения иезуитский коллеж в Газире на Ливане еще не был полностью перенесен в 1860 г. в Бейрут (это, в связи с реформированием коллежа в католический университет, состоялось уж пять лет спустя) [23]. Однако свой газетный орган основать в Бейруте отцы иезуиты сочли нужным заблаговременно. Название иезуитской газеты, начав-

---

[21] О Рифа'а-бее (1826—1873) см. у нас стр. 164—170; об Алии Мубараке (1823—1893) — стр. 196—202; о Фикрии (1834—1890) — стр. 189, 197. Об Исма'иле-паше Фалакии (ум. в 1901 г.) см. у Зейдана: *Та'рих адаб,* IV, стр. 214; не надо его смешивать со стариком Махмудом-пашою Фалакием (1805—1885), о котором у Брокельмана см. GAL, II, стр. 490—491, и у Зейдана, там же, стр. 211.

[22] «Планета Венера» — «Аз-Зухра», издатель Юсуф Шалфун, сперва тесно сязанный с «Хадикат ал-ахбар» Халиля Хурия (см. у нас выше, стр. 542). Другое издание — чрезвычайно бойкий научно-литературно-критический журнальчик «Пчела» — «Ан-Нахла», издатель которого о. Луис Сабунджий считался метким беспощадным критиком и полемистом. Через год (1871) Юс. Шалфун и Л. Сабунджий стали сообща издавать газету «Прогресс» — «Ан-Наджах»; она тоже недолго просуществовала. Подвижный о. Луис Сабунджий уехал в Англию, сошелся с ориенталистом Блентом и в начале 1880-х годов принимал вместе с ними живое участие в развитии восстания Ораби-паши в Египте.

[23] До оборудования университета иезуиты в Бейруте устроили нечто вроде отделения своего Газирского коллежа.

шей с 1870 г. выходить в свет — «Благовеститель» — «Ал-Башир»; срок выхода — раз в неделю. Материально «Ал-Башир» был обставлен хорошо; франко-прусская война 1870—1871 гг. с этой стороны не отразилась на нем; осведомленность о европейских делах у газеты была полная. Бейрутское консульство Франции, той самой страны, которая воспретила иезуитам пребывание у себя в Европе,— это консульство тут на Востоке оказывало иезуитскому делу самую полную защиту. Консульство ведь превосходно понимало, что reverendissimi отцы-иезуиты при их девизе «ad majorem Dei (et ecclesiae Romanae) gloriam» работают здесь в Бейруте, собственно, в пользу французского влияния, и культурного, и политического, поддерживать которое на Востоке как раз после печального для Франции исхода войны с Пруссией следовало с особой энергией.

Бутрус Бустаний сумел достойно противопоставить иезуитскому органу газете «Ал-Башир» свою беспристрастную газету, а сверх газеты — еще и научно-литературно-политический интересный журнал.

Газета Бутруса Бустания называлась «Сад» — «Ал-Джанна» (1870—1886). Она приобрела в Бейруте и вообще в Сирии огромное влияние на общественную мысль, как, впрочем, вообще большая часть других культурных предприятий Бутруса Бустания. Выходила «Ал-Джанна» два раза в неделю. Через год (1871) Бустаний, параллельно с «Ал-Джанна», начал было выпускать еще одну газету «Садик» — «Ал-Джунайна», четыре раза в неделю, но продлил он этот опыт только в течение трех лет: практика показала Бустанию, что ему сверх журнала вполне достаточно одной газеты «Ал-Джанна». Эта продолжала выходить до конца жизни Бутруса и даже пережила его тремя годами — уже в руках его семьи.

Литературно-научно-политический журнал Бутруса Бустания, выходивший с 1870 г. два раза в месяц, продолжавший довольно долго выходить и после его смерти, назван был «Сады» — «Ал-Джинан» (1870—1889). Журнал следил за новыми явлениями арабской литературы, давал на своих страницах место свежим молодым силам, как и более старым, и вообще сделался объединяющим центром для передовых арабских писателей Сирии.

Казалось бы, всем арабам, без различия религии, трудновато было недооценить новопроявленные организатором Бустанием литературные заслуги на поприще развития полезной арабской журналистики. Однако едва минуло каких-нибудь неполных два года со времени начала существования бустаниевской прессы, как произошел довольно длительный полемический (или лучше сказать прямо — пасквильный) литературный инцидент, который показал очень рельефно, что в известных кругах арабско-мусульманского общества осталось далеко еще не изжитым пренебрежительное воззрение насчет способности и права ара-

бов-христиан быть писателями-законодателями литературного языка и представителями арабского литературного движения.

Примешалась сюда и конкуренция цареградской газеты «Ал-Джава'иб» — «Почта новостей» ренегата Ахмеда Фариса Шидйака.

Тот мог еще с полной терпимостью относиться к новопоявившейся и притом бледноватой официальной прессе арабских провинций и к прежней неофициозной, умело поставленной, однако очень турко-угоднической бейрутской газете «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий» эластического Халиля Хурия. Мог Шидйак с известным высокомерием смотреть и на появление узкокатолической газеты «Благовеститель» бейрутских отцов иезуитов. Но потруднее было Шидйаку переваривать успех талантливой прессы Бутруса Бустания, стремившейся к первенству в арабском мире и, притом, к проявлению известной независимости взглядов, поскольку это допускали административные условия жизни в Османской империи. Неприятным конкурентом Ахмеду Ф. Шидйаку оказывался Бутрус Бустаний и в области арабского словарного исследования. Бустаний, знаем, издал в 1866—1869 гг. свой толковый словарь арабского языка «Океан океана», получивший огромное распространение. Шидйак в это же время (1867) напечатал свою *Сирр ал-лайали* — «Тайну ночей», или «Лукубрации», о словарном строе арабского языка,— лукубрации сплошь да рядом наивные или просто нелепые [24], более или менее под стать турецким словарным изысканиям (1876) другого дилетанта-стамбульца Ахмеда Вефика-паши [25]. Из-за словарей стычка и началась.

Повод к стычке со стамбульским ренегатом Шидйаком вышел не непосредственно от самого Бустания, а от молодого его приятеля, Ибрахима Язиджия (род. в 1847 г.), который после недавней смерти своего отца, шейха Насифа Язиджия (1871), считался в Бейруте заслуженным его преемником в классической арабской филологии. Правда, широкая филологическая известность Ибрахима Язиджия относится уже к следующему десятилетию, к 1880-м годам, когда он подверг обширной и обстоятельной критике «Дополнение к арабским словарям» европейского авторитета Р. Дози и удостоился перевода своей критики на немецкий язык со стороны не менее авторитетного европейского арабиста Х. Флейшера и когда, еще перед тем, отцы-иезуиты в Бейруте избрали Ибрахима своим лингвистическим помощником [26]. Однако уже и в 1871 г. (а тогда Ибрахи-

---

[24] О «Тайне ночей» Фариса Шидйака с ее наивными лингвистическими приемами см. у нас стр. 242.

[25] Изысканиям порою даже «сумасбродным», как не задумываются характеризовать турецкий словарь Ахмеда Вефика-паши европейские тюркологи (см.: Гордлевский, *Очерки*, стр. 91). Все-таки у Вефика меньше «сумасбродностей», чем у Ф. Шидйака.

[26] Об этом см. выше, стр. 529 и сл.

му было только двадцать четыре года) выдающийся арабист фон Кремер, посетивший его отца на его смертном одре, мог указать, что шейх Насиф сумел передать свои филологические симпатии сыну — Ибрахиму [27]. Важным филологическим преимуществом Ибрахима Язиджия и перед отцом и перед другими арабами было то, что он знаком был и с европейскою филологическою наукою, смекал кое-что и в научном сравнительном языковедении. Потому он считал себя вправе несколько свысока смотреть на чьи-либо дилетантские экскурсы в область классического арабского языка. Не исключал он, понятно, и «Лукубраций» Ахмеда Фариса Шидйака, но ждал лишь удобного случая высказать о них печатно свое мнение. В 1870—1871 гг. шла франко-прусская война. Шидйак в передовицах своей газеты «Ал-Джава'иб» посвящал этой войне много места [28], да написал он о ней и трескучую касыду. Кроме того издал Ахмед Фарис Шидйак тогда же (Стамбул, 1871) свою грамматику арабского языка; она, по-видимому, предназначалась для «мусульманского» противовеса ходкой грамматике покойного Насифа Язиджия, христианина. Двадцатичетырехлетний Ибрахим Язиджий, который в сравнении с семидесятилетним стариком Фарисом Шидйаком являлся, конечно, молодым человеком, подверг, по явному соглашению с Бутрусом Бустанием, заслуженной критике странные лингвистические плоды «Тайны ночных сидений» Фариса, да кроме того при сем удобном случае коснулся и других произведений шидйаковского творчества, в том числе отщелкал с филологической стороны его касыду о франко-прусской войне. Шидйаку, правда, и раньше приходилось иногда встречать печатные нападки на себя, и к тому же изрядно крепкие; достаточно вспомнить, что незадолго перед тем, с 1867—1868 гг., началось издание Хассуном всевозможных сатир и пасквилей на этого ренегата, «которого надо побивать камнями (руджум)», так что Шидйаку к политико-газетным нападкам было не привыкать стать. Но как раз к лингвистической критике он был особенно чуток, имея в Стамбуле славу первого авторитета в арабской филологии; ведь иногда одно слово Шидйака способно бывало положить в Стамбуле конец всяким долгим ученым пререканиям турков в этой области [29]. Оттого колкая лингвистическая критика со

---

[27] Kremer, *Nâṣîf aljâzigî*, стр. 247.

[28] Потом эти свои статьи о франко-прусской войне Шидйак счел достойными перепечатки в своем собрании сочинений — *Канз ар-рага'иб*,— где они составили целый том.

[29] Известная у историков османской литературы 1860-х годов долгая полемика из-за *меселе-йи мабхус 'анха*, отражавшая в себе и идейную борьбу старолитературного направления против новой западнической школы Шинаси, решена была авторитетом Фариса Шидйака, который признал, что и в грамматических вопросах священного арабского языка оказался прав новатор-западник Шинаси, а не враждебные ему литературные староверы (см. Гордлевский, *Очерки*, стр. 8—9).

стороны молодого Ибрахима Язиджия прямо взорвала Шидйака. Ответ взбешенного ренегата бейрутскому языковеду в виде большой брошюры или, пожалуй, книжки (110 страниц большого octavo) напечатан был от имени якобы не самого Фариса Шидйака, а от имени одного египетского учителя-христианина, копта, американской школы в Каире, «Михаила-эфенди, Абдассейййида-египтянина», и заглавие было дано такое: *Сулван аш-шаджи фи р-радд ʿала Ибрахим ал-Йазиджи* — «Забавное развлечение для грустящего в виде опровержения против Ибрахима Язиджия» (Стамбул, 1289/1872; не Каир!). Напечатанное на книжке якобы авторское, притом христианское, имя «Михаил Абдассейййид ал-Мисрий» никого не могло ввести в заблуждение: всем, например, мусульманским кругам в Дамаске, среди которых вращался в 1873 г. арабист И. Гольдциер, было ясно, что подпись — мнимая, angeblich [30]; автором, для всех очевидно, был сам уязвленный Фарис (во святом обрезании Ахмед) Шидйак.

Грубейшим и непристойнейшим образом он в этой брошюре отчитал Ибрахима Язиджия как дерзкого невежественного мальчишку, да заодно обрушился на покойного отца его, шейха Насифа. Казалось бы, шейх Насиф успел снискать уж твердо общепризнанную, непоколебимую репутацию создателя и учителя «красноречивого» литературного языка,— брошюра же, напротив, в совершенно непристойных тонах старается его развенчать. Прославленные макамы *Маджмаʿ ал-бахрайн* покойного Насифа Язиджия, появление которых, это помнили все, встречено было мусульманскими учеными с величайшею похвалою, эти макамы тут у Шидйака (или у его ширмы «Михаила-эфенди Абдассейййида-египтянина») характеризуются как малограмотные: «Таким образом,— решает брошюра,— отец Ибрахима Насиф Язиджий не может числиться в рядах ученых людей, равно как его макамы и его касыды переполнены отвратительными грамматическими ошибками, „машх̱ӯна би л-галаṭ ал-фāдих̱ ва л-лаḥн ал-фāх̱иш"» [31].

Если уж и эта часть гнусной брошюры, затронувшая и покойного шейха Насифа, стилизована, по справедливому суждению Гольдциера, в такой форме, «которая едва ли терпима в приличном обществе», то еще гнуснее составлены нападки на живого Бутруса Бустания, «двойного конкурента господину Шидйаку — и в качестве журналиста, и в качестве лексикографа». Действительно, пасквилянт не только раскритиковал науч-

---

[30] См. письмо Гольдциера из Дамаска в ZDMG, Bd 28, стр. 167. Но это не был криптоним. Египетский копт Михаил Абдассейййид действительно существовал на свете. Пять лет спустя он в Каире начал издавать первую церковно-коптскую газету «Ал-Ватан» — «Родина» (1877). Дожил Абдассейййид до 1914 г., но редакторами «Ал-Ватана» давно уж были другие копты (кратко см.: Зейдан, *Таʾрих адаб*, IV, стр. 66).

[31] *Сулван аш-шаджи*, стр. 80.

ность словаря Бустания «Океан океана», но с ненавистью вспомнил всю биографию этого деятеля и приукрасил такими циничными выходками, «которых, ради приличия, и процитировать-то нельзя», замечает Гольдциер.

С какими чувствами встретили брошюру «Абдассейййида-египтянина» (Шидйака тож) старомусульмане-египтяне 1872 г. и арабы-мусульмане Стамбула, где она была, издана, об этом мы можем догадываться. А дамасские мусульмане, заканчивает свое письмо свидетель Гольдциер, прочитали ругань против христианских публицистов с прямым наслаждением. Здесь ведь, в Дамаске, поясняет Гольдциер, господствует принцип «ал-ʿарабиййа лам татанассар» — «никогда еще арабский язык не христианизовался», и для господ мусульман истинный душевный пир — читать, как в пользу арабских знаний Шидйака, который из маронита «Фариса» обратился в мухаммеданина «Ахмеда», разносятся в пух и прах христиане-арабы Язиджий и Бустаний [32].

Замечательно, что брошюра (1872) своим бесцеремонным разносом произвела некоторое впечатление даже на кое-кого из христиан Дамаска. Впечатления она не оставила в той своей части, где взбешенный Шидйак старается подорвать авторитет покойного шейха Насифа Язиджия: слишком уж почтенен был недавно скончавшийся Насиф, почтенен в своих всем явных лингвистических заслугах. Но по отношению к живому Бутрусу Бустанию цинический, неуважительный тон пасквилянта коечто сделал, согласно арабской пословице: «Д̣роб ыт̣-т̣ыне би л-х̣ейт, — ин мā лаззк̣ен — билаззык̣ āтāр-хā» — «Брось грязью об стену,— не прилипнет, так хоть грязные следы останутся». Православный дамаскинец Г. А. Муркос по своим филологическим знаниям стоял, конечно, беспредельно ниже, чем Бутрус Бустаний. Но на его экземпляре брошюры, которую он, Г. А. Муркос, мне дал для прочтения, я увидел на полях карандашные восклицательные знаки и даже одобрительные слова возле понравившихся Муркосу хлестких выражений относительно Бустания; а в своей русской статейке о тогдашней арабской литературе (писано около 1880 г.) Муркос позволил себе несколько высокомерный тон насчет филологических познаний Б. Бустания. Сказавши, что филологические работы халебского маронитского митрополита Джерманоса Фархата (XVII—XVIII вв.) «дошли до нас наполненные ошибками переписчиков», Муркос добавил далеко не правильное утверждение,— притом высказанное с тоном превосходства: «Аль-Бустани взялся их исправить, но вместо исправления только увеличил число ошибок» [33]. Из беседы с Муркосом выяснилось, что право на такой непозволительный тон по отношению к старому заслуженному

[32] См. там же; Goldziher: ZDMG, Bd 28, стр. 168.
[33] См.: Муркос, *Новейшая литература арабов*, стр. 375.

деятелю Бутрусу Бустанию Муркос, тогда еще молодой, почерпнул из чтения пасквильной брошюры «Михаила-эфенди», т. е. Шидйака.

Однако, как и следовало ожидать, другие читатели журнала «Ал-Джинан» и брошюры Ахмеда Шидйака, более Муркоса сведущие в филологических тонкостях, без труда сумели разобраться в нападках Шидйака и их подоплеке. Слишком уж легко было постигнуть внутренние личные эгоистические мотивы озлобленного Ахмеда в его полемике и дать его выходке надлежащую оценку. Шидйаку не удалось подорвать популярность Бустаниева журнала, и публика, как и с начала издания в 1870 г., всегда с нетерпением ждала, два раза в месяц, появления очередных номеров «Садов» — «Ал-Джинан», этого умело редактируемого литературного, научного и политического журнала.

III

Журнальная компания Бутруса Бустания. Ближайший состав редакции. Сотрудники из общества «Цветок литературы». Остроумная, но не совсем правильная характеристика, данная в 1872 г. журналу «Ал-Джинан» А. фон Кремером, который не учел и не предугадал живой редакторской роли молодого Салима Бустания. Политические передовицы Салима. Салим — творец арабского исторического романа. Его растущая слава, оцененная и египетским государем 1870-х годов хедивом Исма'илом

Вполне естественно, что одному Бутрусу Бустанию заполнять столбцы и страницы своих повременных изданий было бы физически невозможно. У него были постоянные ближайшие сотрудники.

Кто они, это он отчасти увековечил фотографическим групповым снимком 1871 г. Понятие об остальном контингенте сотрудников отчасти даст список членов общества «Цветок литературы».

На фотографической группе 1871 г. воспроизведено двенадцать бейрутских литераторов [34]. Все они в восточных костюмах, все с книжками или бумагою и перьями на коленях или в руках. Два ряда. В первом ряду сидят Бутрус Бустаний (ему тогда было пятьдесят два года), рядом с ним обаятельный мусульманин-правовед шейх Юсуф Асир и трое менее известных писателей из бейрутского купечества, не наиболее бога-

[34] Группа не раз издавалась. См. одну из перепечаток у Зейдана, *Та'рих адаб*, IV, 81.

того[35]. Во втором ряду стоят более молодые деятели пера: Салим Бустаний. Са'далла Бустаний, один из Дахдахов (родственник тех, что в Марселе и Париже), один из Шкейров (деятельных помощников Б. Бустания), Шахин Саркис (свояк Бустания) и еще два, менее известные[36]. Отсутствуют на карточке такие ценные сотрудники Бутруса, как его племянник Сулейман (будущий гомерист) и зять Халиль Саркис (вскоре автор повести «Са'ид и Су'да» (1872), «Истории Иерусалима» (1874), а через пять лет хозяин долговечной собственной газеты)[37].

Что касается часто у нас упоминавшегося общества «Цветок литературы» — «Захрат ал-адаб», которое (1873) пришло на смену 2-му Сирийскому научному обществу и журналистическую деятельность Бутруса Бустания поддержало, то в списках членов общества «Цветок литературы» мы уж имели случай указывать сверх имен, известных нам в составе Сирийского общества (Язиджии, Бустании, Хурии, Мдаввары, Арсланы, Бейхумы и др.), ту новую молодежь, которую выпустили бейрутские школы в 1860-х годах, американская, бустаниевская «Национальная» и др. Среди этих новых людей оказались такие крупные молодые писатели, как Сулейман Бустаний (будущий переводчик «Илиады»), Адиб Исхак и Искандер Азар (оба вскоре редакторы собственной газеты), драматург Салим Наккаш, серьезные ученые Я'к. Сарруф и Фар. Нимр (тоже вскоре издатели превосходного собственного журнала), чистые питомцы Европы — халебские Марраши и многие другие, в числе их — живший тогда в Триполи грек Дж. Яни Пападопуло[38]. Все они, часто именуемые «Бустаниевский литературный круг», в той или другой степени связаны бывали с прессою Бутруса Бустания, пока, окрепнувши, не обзаводились собственным изданием.

В тесно редакционном отношении наипрочнее была для Бутруса Бустания энергичная помощь его молодого сына Салима Бустания (род. в 1848 г., ум. в 1884 г.), который и с газетою «Ал-Джанна» и с журналом «Ал-Джинан» тесно сроднился; до 1876 г. помогал вести дело и еще более молодой Сулейман Бустаний, пока не уехал из Бейрута в Месопотамию[39]. Салим же, деятельно пособляя отцу и в заведовании Национальною школою, и в управлении типографиею, особенно много труда посвящал редактированию отцовского журнала «Ал-Джинан».

[35] Фадл. Гарзузий, Абд. Шиблий, Хал. Рбейз. Об Асыре см. выше, стр. 536.

[36] Один из них Ибрахим Бихут. О маронитской образованной семье Бихутов, сильно пострадавшей в своем Дейрал-камаре во время ливанской бойни 1860 г., см. у Пужула: *La vérité sur la Syrie*, стр. 41—42 и др.

[37] Именно газеты «Лисан ал-хал», как увидим ниже.

[38] Ширс об этом см.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 82.

[39] Крачковский, *Сулейман аль-Бустани*, отд. отт., стр. 6.

Редактировался «Ал-Джинан» общими усилиями так, чтобы мог легко заинтересовывать не только подготовленные, более узкие интеллигентные круги, но также чтобы мог он привлекать к себе и полуинтеллигентную массу средних читателей. Да прилагалась со стороны Бутруса Бустания с сыном также забота, чтобы журнал «Ал-Джинан» подходил и для приятно полезного семейного чтения. Последнее обстоятельство не без шутливости отметил барон А. фон Кремер в 1872 г., когда облик «Ал-Джинан» достаточно обрисовался. Разумеется, в словах барона наиболее интересен нам не его мимоходный отзыв про «семейность» журнала Бутруса Бустания, а то, что барон сумел вообще выразительно и сжато очертить ту бытовую среду и те общественные слои, для поучения и развлечения которых журнал Бустания главным образом и служил. Слои — очень определенные. «Бейрутские христиане,— писал Кремер,— вообще говоря, живут зажиточно, что обусловливается их трудолюбием и деятельностью. Всякий занимается торговлею или каким-нибудь другим промыслом [40]. Всего больше мне нравится простая, истинно патриархальная семейная жизнь сирийских христиан [41]. Женщины красивы, разумны, хотя книжное образование их не велико; они хорошие матери и бережливые хозяйки, детски привязанные к своим мужьям. Они мало имеют сношения с внешним миром, живут счастливо и спокойно в своем домашнем кругу. Читают они только арабские молитвенники да безобидный бейрутский журнал «Ал-Джинан». Чтение романов (французского адюльтерного характера) и бренчанье на фортепиано, к счастью, встречаются еще редко» [42].

Итак, существует на свете «безобидный» бейрутский журнал «Ал-Джинан», вполне пригодный даже для семейного чтения довольно зажиточных бейрутских семей наряду с арабским молитвенником,— вот как шутливо позволил себе охарактеризовать Бутрусово издание барон Альфред фон Кремер в 1872 г.

Надо учитывать, что, хотя слова барона фон Кремера про «Ал-Джинан» высказаны дружески, они также не лишены известной дозы не только дружеской насмешливости, но и дружески добродушного шаржа. На деле журнал «Ал-Джинан» Бутруса Бустания не так уж и легко укладывался на общую полку с арабскими молитвословами, как это шутя сболтнул барон фон Кремер. Журнал, определенно придерживаясь либеральных тенденций, звал не к молитвенным гимнам, а к западным реформам, подальше области церковных молитвенников. Чуждый, положим, революционерства, проводить которое в ту-

---

[40] Поучительно примечание знатного барона: «Тут не существует того одинаково отталкивающего и опасного пролетариата, какой гнездится в больших европейских городах».

[41] В Бейруте христиане составляли две трети населения.

[42] А. фон Кремер в географическом журнале Гелльвальда «Ausland», 1872. № 7, стр. 150—151.

рецких условиях было бы и немыслимо, журнал «Ал-Джинан» старался в политических статьях показывать, по крайней мере, как живут просвещенные народы. Да и в беллетристическом отделе, пусть далеком от фривольного духа обычных французских романов, журнал «Ал-Джинан» старался давать как-никак романическое чтение, с условием только, чтобы оно было полезно для умственного развития, и это чтение рождало мысли, конечно, далеко не молитвословные.

Политические передовицы для каждого номера журнала писал не кто иной, как вышеупомянутый нами молодой, однако деятельный сын Бутруса Бустания Салим, этот, мы указывали, вечный помощник отца во всех его начинаниях. Кремер мог не разгадать его в 1872 г.; но, например, около 1876 г. (это было время созыва и немедленного роспуска турецкого парламента, свержения варвара-султана Абдул-Азиза и замены его, верилось, авось более свободолюбивым Абдул-Хамидом), когда все повременные издания Османской империи позволяли себе высказывать либеральные мысли без больших опасений, в это время и «Ал-Джинан» под пером Салима выражался свободнее и оказывал ободряющее влияние на публику. Правда, потом наступила другая пора, и передовицы Салима Бустания по необходимости стали осторожнее и бесцветнее.

В области же новосоздаваемой журнальной беллетристики Салим Бустаний тоже вел в журнале заметное руководство и внес немало нового, совсем не «молитвословного». Еще до основания отцовского журнала «Ал-Джинан» мы видели (1868) (Ромео и Джульетта) и пьесы «Александр Македонский и Статира». В журнале своего отца Салим Бустаний показал прямой триумф трагедии Салима Бустания «Кайс и Лейла» себя как национальный исторический романист с европейскими приемами. В фельетонах «Ал-Джинана» Салимом было помещено до десятка романов или повестей из арабской старины, доисламской ли, исламской ли.

Вкус к чтению романов, и неисторических, и исторических, писанных европейскими тонами, собственно, успел уже и раньше достаточно привиться в сирийском обществе. Да чего искать ближе! Сам отец Салима, Бутрус Бустаний, перевел «Робинзона Крузо», и перевод имел колоссальный успех, проникнувши даже к кочевым бедуинам [43]. Другие арабы переводили других европейских классиков романа, а то и вовсе не классиков, «для простого развлечения читателей, а не для общественной или

---

[43] Факт этот был подхвачен самою широкою европейскою критикою, и, между прочим, в 1880-х годах А. Веселовский в своем очерке английской литературы не преминул подчеркнуть перед русскими читателями, что «один немецкий путешественник нашел арабский перевод Робинзона Крузо среди кучки кочующих арабов, которые сидели у пылающего очага и жадно слушали удивительные приключения Робинзона» (см.: А. Веселовский, *Английская литература*, стр. 840).

исторической пользы», как выразился один из деятелей арабской литературы<[44]>. Халиль Хурий в фельетонах своей бейрутской газеты «Сад известий» уже двенадцать лет, с 1858 г., пичкал арабскую публику, признаться, довольно неразборчивыми переводами всяких французских романов и интересной захватывающей уголовной бульварщиной из нового времени, и не менее захватывающих, но не первосортных исторических романов, например, из интриганской придворной обстановки эпохи Людовика XIV. Фабулою своею и живым изложением пустоватые исторические романы фельетонов «Сада известий» несомненно превосходили историческую беллетристику Салима Бустания в отцовском журнале, но те переводы, касаясь, например, времен короля Людовика XIV, говорили арабам о прошлой жизни чужой страны, а не их арабской родины. Салим Бустаний историей Франции занимался очень серьезно (он даже скомпилировал интересный обзор новейшей истории Франции, где прославил Наполеона Бонапарта), но исторические романы Салима Бустания повествовали, притом с идеализацией, только о своей родной стране: о Зенобии, славной сирийской царице Пальмиры, мощном враге римлян, о завоевании Сирии нахлынувшими аравитянами-мусульманами в VII в. и т. п. За это арабский читатель мог легко прощать Салимовой исторической арабской беллетристике и ее некоторую сухость, и ее довольно неуклюже проведенную наставительность, которая, по мнению русского исследователя, напоминает собою английские морализаторские повести начала XIX столетия[45]; впрочем, по-видимому, идеалом повествования служил для англизированного Салима увлекательный Вальтер Скотт, который читался воспитанниками Национальной школы его отца, Бутруса Бустания, и усваивался на школьной скамье. Особый успех выпал на долю историко-любовного романа Салима Бустания о покорении Сирии халифом Омаром в VII в.: *ал-Хийам фи джанан аш-Шам* — «Любовное ослепление в глубокую ночь для Дамаска»[46]; напечатанная сперва в «Ал-Джинан», эта повесть впоследствии, даже в XX столетии (без обозначения года), была перепечатана в издательстве нью-йоркской газеты сирийских эмигрантов: «Мир'ат ал-гарб» — «Зеркало Запада».

Заслужил Салим Бустаний почтение и в Египте, где в

<[44] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 230.>

[45] В виду имеются, очевидно, подражатели Ричардсона, Вордсворта, Саути и др. См. у Крачковского, *Der historische Roman,* стр. 63. Автор, касательно Салима Бустания, отсылает читателя к *ал-Адаб* Шейхо (2-е изд. 1926, стр. 127—128), *Сихафа* Тарразия (II, стр. 68—70), *Та'рих адаб* Зейдана (IV, стр. 274; надо бы добавить и стр. 230), но справедливо замечает, что «симпатичная фигура» Салима Бустания заслуживает более близкого ознакомления с ним, чем мы имеем. <Теперь см.: Крачковский, Избранные сочинения, т. III, стр. 27.>

[46] Известно и менее вычурное заглавие: *...фи футух аш-Шам* — «...во время завоевания Дамаска».

1870-х годах правил хедив-меценат Исма'ил. По делам своего отца Бутруса Салим Бустаний ездил в Египет два раза и оба раза был обласкан хедивом, причем от этого мусульманского государя получил и материальную поддержку для своей литературной деятельности [47],— полный контраст вражде тех дамасских старомусульманских кругов, которые с радостью приветствовали непристойные выпады ренегата Фариса Шидйака против литературного круга журнала «Ал-Джинан».

Сделаться блестящим «арабским Вальтером Скоттом» Салиму Бустанию, конечно, не суждено было, как не суждено было в своих драмах достичь высоты Шекспира, над переводом или переделкою которого («Отелло») он усердно работал около 1880 г., т. е. почти в конце своей недолговечной жизни [48]. Но положить прочное начало серьезному арабскому историческому роману Салим Бустаний в «Ал-Джинан» 1870-х годах вполне сумел, и продолжатели, увидим, нашлись.

IV

Некоторое оживление лубочной беллетристики в Бейруте 1870-х годов. Комическая сказка про мешок курда

Подъем общего интереса читателей Сирии к занимательной европейской беллетристике, которую в разных формах и в разных качествах предлагала бейрутским читателям арабская пресса 1870-х годов, наилучше представляемая тогда журналом «Ал-Джинан» Бутруса ал-Бустания, заставил кое-кого из поставщиков развлекательного чтения вспомнить и о своей собственной прежнеарабской вульгарной беллетристике, которая тоже очень и очень способна была давать слушателю развлечение своими занимательными фабулами.

И вот параллельно можно было наблюдать два явления или течения: Салим Бустаний печатал в «Ал-Джинан» 1870-х годов свои исторические романы, писанные европейскими приемами, а тут же бейрутские типографии и книжные торговцы [49] стали с успехом и с прибылью печатать простонародные исторические арабско-рыцарские повести о приключениях героев бедуинского

---

[47] См. Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 274.

[48] См. M. Hartmann, *Die arabische Frage*, стр. 557. Хартман жил тогда в Бейруте, хорошо тогда знал Салима Бустания; он аттестован у Хартмана как «tüchtiger Uebersetzer aus dem Englischen» <«прилежный переводчик с английского»>. По-видимому, в заглавии сохранена была английская форма имени «Отелло» (ср. Barbour, *The arabic theatre in Egypt,* стр. 991), хотя впоследствии арабы основательно поднимали вопрос, «не правильнее ли поарабски называть мавра 'Аталлах или 'Утайл (уменьш. от 'Атйл)» (так — Халиль Мутран).

[49] Старые бейрутские книготорговые фирмы: Ибрахим Садир (с 1863 г.), Х. Хурий (в 1870-х годах).

племени бану-хиляль и т. п. То, что до сих пор составляло репертуар простонародных профессиональных рассказчиков в бейрутских кофейнях и на базарах, делалось благодаря «тиснению» общедоступным чтением очень обширных читательских масс и как бы пыталось конкурировать с переводной европейской беллетристикой или с историческими романами Салима Бустания. Впрочем, для вящего успеха исторических романов Салима печатание всяких вульгарно-рыцарских «Бану хилалей» могло в известной степени быть даже полезным, с любовью повествуя о той же арабской старине.

Не менее замечательно, что и не рыцарский, а просто сказочный арабский фольклор стал с успехом поступать в печать у бейрутских книготорговцев в pendant к европейской беллетристике арабских газет и журналов 1870-х годов. С точки зрения научных фольклористов эти бейрутские издания арабского фольклора заставляли, конечно, очень многого желать. Никакой точности в них не было, народные вещицы подвергались «литературизации», лишь бы читались поинтереснее. Большой успех выпал на долю сборника *ар-Рауд аз-захир* — «Цветущий сад» (Бейрут, 1870), в котором были изданы три народных или полународных сказки: а) «Про судью Мухаммеда ибн Мукатиля и вора», б) «Про сокровищницу царя Сейфа ибн Зу Язана» и в) *Кыссет жраб эль-кюрди* — «Повесть о мешке курда». Третья из изданных здесь сказок, т. е. «Мешок курда», очень комическая, приобрела прямую славу в Сирии и издавна вошла в пословицу. Заимствованная для издания 1870 г. из народных уст и напечатанная в несколько подправленном и распространенном виде, она глубоко популяризовалась среди всех слоев арабского общества, не исключая наиболее литературных, а вместе с тем, благодаря напечатанию и новым переизданиям, эта сказка про мешок курда обратно поступала да, вероятно, и теперь не перестает поступать снова в фольклорный сирийский репертуар разных местностей, порождая собою новые вариации и наслоения.

Мною в 1890-х годах записаны от неграмотных людей два устных текста «Сказки про мешок курда»: один — под православным Вифлеемом, другой — записан в ливанском православном селе Шувейре. Второй вариант занесен на Ливан из внутренней Сирии, из друзского Хаурана[50]. Его проза по временам представляет искусственную рифмовку, но в общем ливанский вариант производит впечатление старинной простонародности. Довольно правдоподобно, что именно он приближается к той записи, которая была сделана в 1870 г. для напечатания со стилистической обработкой в сборнике «Цветущий сад».

[50] Рассказчик — неграмотный крестьянин Фадлалла Згайб с превосходной памятью слышал, по его словам, «Сказку про мешок курда» в Хауране, куда он ходил из Шувейра на заработки.

Приведу его:

Зашел курд в Дамаск и отдал на хранение купцу свой небольшой мешок. Ушел он — и долго не приходил. Купец развязал жалкий мешок, увидал, что внутри его положены только кремень, клубок ниток и шпулька,— сказал своим служащим выбросить все это, как ненужный хлам. Явился курд и, узнавши, что мешка нет, потащил купца к судье, очень нечестному. «А что же было в твоем мешке?» — спросил судья у курда. Курд уселся и начал перечислять по пальцам: «Был там круг сыру весом в унцию, четыре хлебца, халва из моркови, индюшка, котлеты-кыббе, гусь с начинкою, плоды».— «Все?» — спросил судья. «Нет, не все. Были там и европейские товары, и всякая йеменская мягкая рухлядь; была там невеста и ее рабыня; были львы, шакалы, обезьяны, волки, птицы. Был индийский удав. Были сливы и сафьяновые сапоги, чалма, феска и тюбетейка (аракыййе)... рыба, нож. Скажи, судья, чтобы купец все это мне возвратил!» — «Я буду справедлив»,— отвечал судья, и курд продолжал: «Да еще в том мешке был портной, были платки и салфетки, циновка, ковер, валек, щипцы, палатка со сторожем, печка... Был козленок и ягненок, осел, воробей и разные другие птицы».— «Это все?» — «Нет, не все. Еще у меня в мешке была тыква, огурцы, кучер, коновал, плотник с пилою... Была крыса... Была царская корона... дворец с террасою... девушки, мальчики, копты, сирийцы-яковиты... Были весы... Была мартышка и павиан... Сад, огород, сливы, гранаты, корова с быком, иголка с ниткой.. шелк и полотно». Судья приказал купцу или вернуть мешок курду или заплатить сто червонцев. С тех пор ходячая пословица: «Все найдется в мешке у курда». О вместительном чемоданчике тоже говорят: «Мытль жраб ыль-кырди» — «Словно мешок курда».

V

Три несколько обособленных писателя времени бустаниевской журналистики 1870-х годов: а) православный грек Дж. Яни в Триполи, быть может, знакомый и с французоподражательной новогреческой сентиментальной беллетристикой; б) пессимистический философ-поэт мировой скорби Френсис Марраш в Халебе (1836—1873); его сестра Марьяна Марраш, первая сотрудница периодической прессы; в) Халиль Язиджий (1856—1889), автор псевдоклассической драмы из арабской старины «Мужество и верность слову» (1878)

Почти из всех членов литературной среды Бутруса Бустания, сотрудников его прессы, выработались крупные деятели арабской литературы, о каждом из которых еще не раз, в изложении истории развития арабской литературы, придется говорить со значительною подробностью. Здесь же, в полосе журналистики и беллетристики 1870-х годов, мы остановим внимание лишь на трех писателях бустаниевского журнального времени: на старомодном греке-беллетристе Дж. Яни, на безвременно (1873) скончавшемся высокоинтеллигентном халебце-европейце, лирическом поэте Френсисе Марраше, да на блестящих начатках литературной карьеры Халиля Язиджия, который с успехом

продолжил собою историко-беллетристическую, теснее ж — историко-драматургическую деятельность Салима Бустания.

а) Грек Дж. Яни в Триполи

Грек Яни заслуживает внимания не своим беллетристическим талантом, которого он, скорее просто историк и публицист, в сущности, и не имел, а заслуживает он внимания теми чертами своих произведений, которые наводят на подозрение, что вкус сирийцев к беллетристике всякого рода, успешно и широко прививаемый бейрутскими газетами и журналами 1870-х годов, развивался в Сирии, быть может, не исключительно через воспитание арабов во французских или американских миссионерских школах Сирии или в таких арабских училищах, как Национальная школа Бутруса Бустания, где непосредственно изучалась французская или английская литература.

В списке членов общества «Цветок литературы» — «Захрат ал-адаб» 1873 г. мы уже находим имя публициста, историка и беллетриста Дж. Яни из Триполи, более далекого от круга Бутруса Бустания, чем иные [51]. Условия, которые выработали облик этого арабского писателя, родом горячего православного грека, примкнувшего к бейрутскому литературному движению, были несколько отличны от условий, среди которых вырабатывались такие деятели, как Бустаний. Его биографические обстоятельства собственно-то и наводят на подозрение о еще одном возможном канале, через который изредка и в плохом преломлении могли просачиваться к арабам западнические литературные веяния.

Отец его, Яни Пападопуло, один из хороших знакомых архим. Порфирия Успенского в 1840—1850-х годах, успел, как мы видели, сильно арабизироваться в Дамаске, где он состоял доверенным полномочным секретарем Антиохийской патриархии [52]. Насчет детей своих он приложил заботу, чтобы греческий язык был им известен; но дети являлись, собственно, уж арабами. После массовой кровавой дамасской резни 1860 г. семья Пападопулов побоялась остаться в Дамаске и бежала к морскому берегу. Один из сыновей, Абду Яни Пападопуло [53], в Бейруте, оказался впоследствии близким моим знакомым в 1890-х годах. Я мог констатировать, что разговорный язык в семье Абду Яни был исключительно арабский, и сам Абду был

---

[51] Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 82. Историком может Дж. Яни считаться постольку, поскольку он есть автор истории франко-прусской войны 1870—1871 гг. и довольно объемистой «Истории Сирии» — *Та'рих Сурийа.* Сюда же может быть отнесен его перевод или обработка *Та'рих ат-тамаддун ал-хадис* — «История новой цивилизации».

[52] См. у нас стр. 419—421.

[53] Имя «Абду» (букв. «раб его») соответствует греческому «Теодул».

арабским писателем, лишь направления не светского, а греко-церковного; связи с греческой дамасской патриархией он, как и покойный отец, не прерывал, и греческий язык он все еще знал основательно [54]. Интереснее — другой брат, вышереченный Дж. Яни Пападопуло, который жил в Триполи; свое имя он произносил «Джордж» и даже более на греческий лад: Джеордж. От церковного писательства этот брат стоял далеко, а показал себя ко времени основания «Цветка литературы» беллетристом. Быть приняту в состав бейрутского этого общества «Цветок литературы» — «Захрат ал-адаб» 1873 г. он уж имел самое законное право, потому что еще за два года перед тем напечатал в Бейруте свою сентиментальную повесть совместно с повестью своего свояка Ханны Хаддада. Книжка их носит сборное заглавие в псевдоклассическом тоне: *Китаб ал-фаркадайн* — «Две путеводных звезды в зените Малой Медведицы» (Бейрут, 1871), а отдельно каждая повесть озаглавлена в виде антитезы: *Хифз ал-видад* — «Верная любовь» Дж. Яни и *Накс ал-ʿухуд* — «Неверность клятвам» Ханны Хаддада.

Со стороны художественности обе эти сентиментально-нравоучительные старомодные повести ничего особенного или неожиданного сами по себе не представляли бы. Такие повестушки без труда можно было написать, проникшись, например, духом кое-каких беллетристических фельетонов бейрутской газеты «Хадикат ал-ахбар», которые, в переводе с французского, предлагались Халилем Хурием читающей арабской публике уже двенадцать лет; только слащавой сентиментальности ощущалось у Дж. Яни побольше. Но ведь Яни был грек и имел возможность читать также новогреческие газеты и старые беллетристические новогреческие книжонки библиотеки своего отца. А мы знаем, что и в фельетонах тогдашних новогреческих газет, в частности издававшихся в Османской империи, достаточно имелось подобной же архичувствительной беллетристики, переводившейся или переделывавшейся с французского языка; равно как существовали более ранние беллетристические элабораты на новогреческом языке в духе чувствительных повестей мадам Жанлис, первой четверти XIX в.[55]. Признаться, писатель-

---

[54] В 1882—1886 гг. в Бейруте Абду Яни напечатал по-арабски два тома церковных книг *ал-Манави ш-шариф ал-кана'ис*, и на заглавном листе, помечено, что арабский текст тщательно сличен с греческим подлинником, «мунаķķаха ʿалā л-асл ал-йӯнāнӣ». В разговорной новогреческой речи Абду Яни, по-моему, способен был допускать легкие ошибки или неточности. Однажды, помню, я вошел к нему, когда у него находился в комнате молодой гречонок, только что прибывший дамасским поездом от патриарха. Для меня не оказалось свободного стула, и Абду, показывая на двери соседней комнаты, приказал гречонку: «Просфере эдран!» Едва ли форма «просфере!» (несоверш. вид) была тут уместна.

[55] Так как произведения мадам Жанлис теперь основательно забыты, хотя в свое время они переводились на все языки, то мы напомним просто заглавия кое-каких ее повестей, появившихся в свое время и по-русски: «Без-

ство Дж. Яни как будто даже больше смахивает на старомодные произведения мадам Жанлис, чем на те переводы несколько более новой французской литературы, какие публиковала бейрутская газета Халиля Хурия. И раз нам известен факт греческого происхождения и отчасти греческого воспитания Дж. Яни, то мы имеем право поставить вопрос: а не имел ли случая он, арабский писатель, читать и новогреческие газетные фельетоны и устарелую переводную греческую беллетристику, которая могла случайно заваляться среди книг его отца? Не вырабатывался ли у него, араба, литературный вкус также через новогреческое посредство?

Ответ может оказаться (да скорее всего, пожалуй, и окажется) вполне отрицательным. Но вопрос-то поставить мы считаем нелишним.

Родной его брат Абду не мог нам дать ответа. Сам он, Абду Яни, никаких завалявшихся греческих романчиков в своем доме не держал и интересовался только церковными греческими писаниями.

Арабские писатели типа семьи Яни Пападопуло не стоят особняком. В том же Триполи, где проживал в 1870-х годах беллетрист Дж. Яни, жила греческая семья Кацефлисов, тесно связанная с российским консульством. Обиходною разговорною речью Кацефлисов («Кастафлис», так произносилась их фамилия арабами) был язык арабский или, как вообще тогда водилось в Сирии, также французский. Писательскими настроениями они примкнули к арабской литературе. Однако даже то более молодое поколение Кацефлисов, которое я знал лет уж двадцать спустя, продолжало ощущать некоторую, положим, ослабевшую связь с новогреческой литературой, да и греческой народностью. Однажды я, в разговоре с триполийским вице-консулом Кацефлисом, иронически произнес ходячую арабскую простонародную пословицу (она же и туркам известна): «Руку, которую не можешь укусить, лобызай» [56]. В pendant Кацефлис улыбаясь сказал мне: «То хери, опу ден импорумен на копсомен, филисомен».[57]. Психологически допустимо ли, чтобы арабоязычный писатель, для которого родные пословицы — греческие, так-таки совершенно отрешился в своих эстетико-художественных вкусах от влияния новогреческой художественной литературы?

рассудные обеты, или Ослепление» (1802), «Матери-соперницы, или Клевета» (1803—1805), «Раскаяние молодой женщины» (1807), «Геройство семнадцатилетней девицы, или Оклеветанная невинность» (1808). Довольно подробно о мадам Жанлис см.: Кирпичников, *Очерк истории литературы,* стр. 594—596.

[56] «Иль-ӣд, ылли мā бты' дыр таʿадд-хā, бус-ха».

[57] Греческими буквами это надо написать: Τό χέρι, ὅπου δὲν ἠμποροῦμεν νά κόψωμεν, φιλήσωμεν.

б) Френсис Марраш из Халеба

Рано скончавшийся халебец Френсис Марраш (1836—1873) принадлежал к одной из тех передовых христианских семей Халеба, или Алеппо, которые, вместе с Далялями, представляли там собою цвет интеллигенции; семья Хассунов, давшая известного эмигранта Ризкаллу (1823—1880), состояла с Маррашами и Далялями в тесной дружбе. Судьба эмигранта Хассуна, ярого врага Турции, боровшегося с ее клевретом Шидйаком, нам известна. Несчастную судьбу одного из Даллялей — Джабраила (1836 — ок. 1892 г.), отчасти связанную с его европеизмом, мы вскоре увидим. Френсис Марраш в этом отношении прошел свою недолгую жизненную карьеру благополучно и от подозрительности турецкого правительства не потерпел [58].

Отец Френсиса, Фатхалла Марраш, был в Халебе крупным коммерсантом и вел торговые сношения с заграницей; фирма имела отделения в европейских столицах. Сыновей у Фатхаллы Марраша было два: старший — Френсис (род. в 1836 г.), младший — Абдаллах (1839—1900), оба с писательскими наклонностями. Да еще была, тоже с писательскими способностями, дочь Марьяна Марраш (род. в 1838 г.), день рождения которой по странной случайности, отмечаемой арабскими историками женского движения, совпал с днем рождения Варды Язиджи, писательницы, дочери знаменитого шейха Насифа Язиджия [59]. Литературная жилка, кстати сказать, в роду Маррашей вообще оказывалась исконною, наследственною чертою.

Когда Френсису Маррашу было всего четырнадцать лет, отец взял его с собою в Европу. Это было в 1850 г. Мальчик уж любил литературу и учение. Посетили они и свой сирийский Бейрут, где уже вполне процветала европеизаторская деятельность американской миссии под руководством Эли Смита и более молодого Корнилия фан Дейка, где шейх Насиф Язиджий обучал всех «красноречивому» арабскому литературному языку, где на заседаниях так называемого 1-го Сирийского научного общества выступал друг фан Дейка Бутрус Бустаний с рефератом об эмансипации женщин, и т. п. На юношу как путешествие в Европу, так и знакомство с бейрутскою, новоарабскою деятельностью произвели сильное впечатление и вызвали неудержимую потребность учиться и учиться европейской науке и культуре. По возвращении в свой родной Халеб Френсис Марраш немало поработал над своим образованием при помо-

---

[58] О Френсисе Марраше, с образцами его творчества, см.: Зейдан, *Машахир,* II (1911), стр. 285—288, и покороче — *Та'рих адаб,* IV, стр. 236—238 (с задумчивым портретом, в чертах которого трудновато уловить что-либо специально восточное: перед нами лицо обычного интеллигентного европейца и фески на голове нет); Шейхо, *ал-Адаб,* II (изд. 1926), стр. 45—48. См. еще: Костаки ал-Химси, *Удаба' Халаб* — «Алеппские литераторы», стр. 20—30. <Graf, IV, стр. 313—314; Дагир, *Масадир,* стр. 693—696.>

[59] Мухаммед Махмуд, *аш-Ши'р ан-ниса'и,* стр. 5.

щи чтения и изучения европейских научных трудов. Обнаружилось в нем тяготение к естествоведению и к медицинским штудиям. Писательским арабским результатом занятий оказались популяризаторская книжка по основам естествознания, которую Фр. Марраш издал под сравнительно еще невычурным заглавием: «Ясное зеркало относительно принципов природоведения» (Халеб, 1861). Выяснившееся слабое состояние здоровья порождало в молодом Френсисе, среди его занятий, порядочную меланхолию, и оно, вероятно, явилось причиною того, что увлекательное изучение естественных наук не давало его душе бодрого, радостного воззрения на жизнь. Наоборот, душа тянулась к религиозным настроениям. В этом духе составлена его речь «Утешение скорбного» — *Та'зийат ал-макруб* (изд. в 1864 г.). Мало того: он, естествовед, оказался способен писать книжки прямо на апологетическую тему: «Свидетельство природы о существовании бога и религиозного закона» (напечатано потом в Бейруте). Не переставал он писать грустные лирические стихи.

К половине 1860-х годов тридцатилетний Френсис Марраш увидал, что для изучения медицины Халеб ему больше ничего дать не может. Он в 1866 г. поехал учиться в Париж. Однако не пришлось ему там закончить курс: здоровье на чужбине совсем расстроилось, и пришлось вернуться на родину, в Халеб. О своих дорожных наблюдениях, начиная с выезда из Халеба, и о пребывании во Франции он написал небольшую книжку *Рихлат Барис* — «Путешествие в Париж» (Бейрут, 1867). Восточная традиция сказывается здесь тем, что проза охотно пересыпается стихами. Но в общем книжка эта показывает нам автора чистейшим европейцем, в котором Европа с ее прогрессом рождает умные мысли и умные впечатления; читатель никак не скажет, что автор — заезжий полуварвар-азиат, всему наивно удивляющийся. Марраша, например, занимают в Париже не столько красивые и великолепные здания, сколько памятники старины, говорящие о прошлом города и всей Франции. Отдавая Парижу, как источнику духовной культуры, все должное, Френсис Марраш тогда же в этой столице составил трактат о философско-общественных течениях: *Гайат ал-хакк* — «Искомый предел правды», который издавался и в Халебе, и в Бейруте, и в Каире. Общественное свое мировоззрение проявил Френсис Марраш и беллетристически, в повести *Дурр ас-садаф* — «Жемчуг перловой раковины среди встречных странностей» на философско-социальную тему (изд. в Бейруте) и в полупоэтическом очерке: *Машхад ал-ахвал* — «Взгляд на нынешнее» [60], который напечатан был в Бейруте десять лет спустя

---

[60] Не могу подобрать более точного перевода для заглавия. Переводили мне арабы это самое заглавие и как «Зеркало нашего времени», что еще более неточно. В драматургии слово «машхад» имеет смысл термина «явление», «сцена». Неологизм.— Есть книга «Машхад ал-ка'инат» Михаила-эфенди Абдаллаха Габриля. Это род космографии (начинается с астрономии) и опи-

после смерти автора и привлек к себе внимание европейских востоковедов. По форме это рифмованная проза, пересыпанная стихами; по содержанию — рассуждение на бытовые и общественные темы. Марраш здесь трактует и о животной стороне человека, и о его потребностях. Затрагивается, например, вопрос о деньгах и красоте. Превосходна глава «Цивилизованность» *(Хал ат-тамаддун)*, где Френсис Марраш подчеркивает перед своими земляками, что цивилизация вовсе не состоит в уменье говорить на европейских языках и одеваться по европейской моде [61].

Для многих наиболее удачною частью писательской деятельности рано угасшего Френсиса Марраша остается его задушевное поэтическое творчество. Правда, большая его философско-общественная касыда в пятьсот двустиший, составленная в духе европейских символистов, едва ли может быть признана за удачное произведение. Зато оставляют впечатление его небольшие лирические стихотворения, по форме почти совершенно порвавшие со староарабской испошленной пиитической традицией, а по содержанию обыкновенно полные безотрадного пессимизма и мировой грусти. Исследователь литературной деятельности его приятеля Хассуна мимоходом характеризовал лирику Марраша так: «Франсис Маррāш (1836—1873) внес в новую арабскую литературу сильную струю глубокого пессимизма, напоминая своими произведениями близкого земляка поэта XI в. А̊бӯ-л-ʻАлā из Маʻарры» [62]. Сравнение настроений Фр. Марраша с настроениями Абу-л-Ала Маʻаррийского, конечно, не может быть отвергнуто, сходство — есть; однако исследователь едва ли хотел сказать, что литературным образцом пессимистической поэзии мог послужить для Френсиса Марраша слепой халебский поэт XI в. Сомнительно ведь даже, держал ли Френсис когда-нибудь в руках диван Абу-л-Ала, тогда еще не напечатанный [63]; да кроме того слишком очевидно из общего чтения стихотворений, что у Марраша корни мировой скорби — чисто европейские, и литературные влияния — влияния

сательной географии, сперва физической, потом политической и бытовой; тут можно бы перевести заглавие как «обзор (машхад) всего существующего».

[61] За *Машхад ал-ахвал* (Бейрут, 1883) покойный Френсис Марраш был высоко оценен М. Хартманом в «Literatur-Blatt für orientalische Philologie» (Bd I, 1883—1884, стр. 239). Ссылка на Хартмана — у Брокельмана: GAL, II, стр. 494; позднее перепечатана данная Хартманом характеристика у Г. Кампфмейера: *Arabische Dichter* (MSOS, 1925), стр. 251—252. Очень поучительна в культурно-бытовом отношении большая хвалебная реклама книге Марраша в *Ка'име* («Каталог») бейрутской старинной издательской фирмы Садира за 1903 г., стр. 44.

[62] Крачковский, *Ризкаллах Хассун,* стр. 18. <2-е изд., стр. 153.>

[63] *Лузум ма ла йалзам* Абу-л-Ала Маʻаррийского издан был в Бомбее в 1303/1886 г., а в Каире в 1891 г. Да и юношеские, еще малопессимистические стихотворения Абу-л-Ала *Сакт аз-занд* появились в свет (Бейрут, 1884) только одиннадцать лет спустя после смерти Фр. Марраша; Мутанаббий, наоборот, был у всех в руках.

европейской поэзии[64]. Несколькими годами позже тот же русский исследователь в своей энциклопедически сжатой статье *Новоарабская литература* (1935) нисколько не настаивал на сближении Фр. Марраша с его земляком Абу-л-Ала XI в., а определенно высказался, что если Френсис Марраш «старался проводить философские и социальные идеи в своих пессимистических стихах», то в этом «отчетливо сказывается европейское влияние»[65].

Свод стихотворений Френсиса Марраша был в виде «дивана» напечатан уж после его смерти под заглавием «Зеркало красавицы» — *Мир'ат ал-хасна* (Бейрут, 1883). Мы приведем элегию, которая у арабских антологистов считается наиболее характерною[66], *Хайру л-ава'или — ма тазху авахиру-ху:*

1. Лучшие начинания — те, которые прекрасно кончаются.
Благороднейший среди людей — тот, у кого заветные думы сохраняются до конца чистыми.
Нет причины гордиться молодцу, если про него скажут: «А ведь когда-то что-то у него было!»
Нет привлекательности у сада, если он перестанет быть цветущим.
Кто похвалиться хочет, пусть похвалится тем хорошим, что в нем есть.
Славу ножен составляет спрятанный в них и обнаженный при битве их добрый меч.
Всякая вещь познается только после обнаружения ее внутренних качеств.
В человеке не может быть показателем его внешность.
5. Вот, скажем, сошелся я сегодня с человеком, который мне показался верным моим другом,—
А на другой день, когда пришлось испытать верность его дружбы, выяснилось, что он совсем не такой.
И наоборот, мало ли бывало случаев, что тот, кого ты считал за врага, оказывался для тебя другом-избранником?
Лучше ж удаляйся от людей и берегись того, с кем приходится иметь близкие дела!
7. Нет уж на свете дружбы! Человек низок, не знает ни дружеского союза, ни совести.
И не присуща его душе никакая любовь!
Хлопочет молодец, старается собрать для себя имущество...
Не для себя, для могилы! Конец его — смерть и тление.
9. Сгниет богач, и следа от него не останется.
Только у побратима науки не истлеют дела его.
10. Сколько бывало купцов-богатеев, которые вели торговлю во всех странах мира!
А потом все их наторгованное богатство превращалось в нищету.
11. Впрочем, если бы не было таких неразумных купцов, не так бы блистала деятельность человека ума и науки,
И не так бы ярко обнаруживалось его превосходство.
Так и луна: не будь ночного мрака, не был бы виден ее свет, нет!
И не блистала бы она своим сиянием...

---

[64] Такое заключение находим мы и у Гибба: *Studies*, IV, стр. 748.— «Произведения Френсиса Марраша внушены были его изучением не арабской литературы, но французской».

[65] Крачковский, *Новоарабская литература,* стр. 167. <Теперь см.: Крачковский, Избранные сочинения, т. III, стр. 72.>

[66] См. антологию *Хадиййат ал-ахбаб* Салима Садира (Бейрут, 1886), стр. 79.

13. Мы — сыны мира сего, но он преподносит нам камень вместо хлеба.
Плохой он отец, не умеющий взором своим отличить камень от хлеба!
Не проходит ни одного дня, чтобы человеку не пришлось посетовать на какую-нибудь скорбь.
Но наступит вслед за тем и такой день, когда человеку придется и тот прежний день хвалить!
15. Пока судьба тебе еще не изменила, держись настороже!
И тихого льва надо остерегаться, пока у него есть когти.
Я, вот, и не предполагал, что судьба неожиданно причинит мне горе,—
А оказалось, что и против моего сердца направлено ее острие!
17. Люди должны бы быть людьми для людей, и в тяжких условиях жизни, и в легких.
Ведь колесо коловратной жизни одинаково крутит на себе их всех.
18. А мало ль бывало тупых глупцов, которые думали,
Что они не нуждаются в других! но бог принуждал их признать свою беспомощность.
19. Всякий нуждается в какой-нибудь поддержке стоящего ниже, чем он,
Будь это сам царь на своем высоком престоле.
20. Царь, заставляющий трепетать окружающих,— ну, что он может поделать,
Если во время сражения изменят ему его войска?
21. Если у здания не будет низовой основы, упирающейся в землю,
Не будет сооружен ни один дворец, не устоят своды его!
О, пусть бог покарает этот век, растворенный горестями,—
Век, в котором малые страдают от великих!..
23. Укоряют меня за занятия наукой... странное дело!
Да я молю бога, пусть он мне еще и прибавит тех знаний, от которых ты, мой порицатель, отказываешься!
Душа моя! душа! Можешь ли ты с наслаждением чувствовать себя молодою в наше время,
Которое старчески заматерело в своих кознях?
25. Время — в котором рассеялись друзья, иссякла приятность жизни,
Вымерли все благородные люди, остались жить негодные!

Другой брат, Абдаллах Марраш (1839—1900), на много лет пережил Френсиса. Литературное его значение небольшое,— как публициста-стилиста. Когда во второй половине 1870-х годов эмигрант Ризкалла Хассун, политически русофил, издавал в Англии свою газету «Мир'ат ал-ахвал», Абдаллах Марраш жил тоже в Англии, управляя одною торговою фирмою в Манчестере. Он довольно долго помогал Хассуну в его издательстве, рискуя навлечь на себя крупные неприятности со стороны турецкого правительства; но неуживчивый, резкий характер Хассуна сделал для Абдаллаха Марраша совместную работу с Хассуном совсем затруднительной[67]. Сравнительно с простым естественным стилем покойного брата, стиль Абдаллаха Марраша имел определенную тенденцию быть «покрасноречивее», т. е. содержать побольше риторики. Образцом он себе ставил признанного филолога, Ибрахима Язиджия, и тот (он пережил Абдаллаха Марраша) в своем журнале «Ад-Дийа'» — «Сияние» (основ. в Египте в 1898 г.) дал Абдаллаху как писателю хоро-

[67] Крачковский, *Ризкаллах Хассун,* стр. 24; на стр. 14—15 библиография (где главнейшее пособие — *Сихафа* Тарразия). <Теперь см.: Крачковский, Избранные сочинения, т. III, стр. 157; библиография на стр. 151.>

шего арабского слога самую благоприятную и сочувственную оценку и привел образцы [68].

Поэтическое творчество их сестры Марьяны Марраш (1838—1922) [69], которая была младшей современницей Варды Турк и ровесницей Варды Язиджи, ничем особым не блещет. Однако имя Марьяны Марраш заслуживает хотя бы беглого упоминания в истории литературы, потому что она наряду с двумя вышеупомянутыми сверстницами оказалась одною из самых ранних новоарабских писательниц Сирии XIX в., редких еще пионерок в этой области. Кажется даже, что Марьяна Марраш была первая женщина, которая решилась выступить в периодической прессе [70]. Особо заметной фигурою в раннем женском движении XIX в. она во всяком случае не была [71].

в) Халиль Язиджий

С семьею покойного шейха Насифа Язиджия (ум. в 1871 г.) поддерживались у Бутруса Бустания самые дружественные отношения. Мы уже видели, что в 1872 г. филолог Ибрахим Язиджий (1847—1906), верный и талантливый продолжатель лингвистических задач своего отца, был совместно с Бутрусом Бустанием избран мишенью для омерзительных нападок со стороны Шидйака. Но в роли беллетриста (стихи в счет не идут) Ибрахим Язиджий не выступал, и с этой стороны бустаниевский журнал «Ал-Джинан» 1870-х годов много больше имел духовной связи с другим сыном покойного шейха Насифа — Халилем Язиджием, молодое творчество которого эффектно проявило созвучные ноты с творчеством молодого Салима Бустания [72].

Халиль ал-Язиджий (1856—1889) был младшим из детей шейха Насифа Язиджия. Он был еще хилым мальчиком-школьником, когда его застигла смерть отца (1871). Европейское образование получил Халиль у американских миссионеров Бейрута, причем сосредоточивался на математике и естественных науках. Хотя, по образному выражению Дж. Зейдана, Халиль Язиджий еще с молоком матери успел всосать в себя в

---

[68] Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 236.

[69] Относительно датирования ее рождения существует расхождение в десять лет (1838, 1848).

[70] Ср. у Крачковского: *Новоарабская литература*, стр. 176. <Теперь: Крачковский, Избранные сочинения, т. III, стр. 79; см. еще GAL, SBd II, стр. 756; Дагир, *Масадир*, стр. 697—698.>

[71] Поэтому едва ли случайно упустил имя Марьяны Марраш И. Ю. Крачковский в *Предисловии* к *«Новой женщине»* Касима Амина.

[72] О Халиле Язиджии см. у Зейдана: *Машахир*, II (1911), стр. 236—243; *Та'рих адаб*, IV, стр. 157 и 240—241. У Шейхо: *ал-Адаб* (1910), стр. 32—35. У Крачковского: *Исторический роман*, стр. 12. <То же: Крачковский, Избранные сочинения, т. III, стр. 28.> Также — предисловия к печатным изданиям произведений Хал. Язиджия. <См.: GAL, SBd II, стр. 767; Graf, IV, стр. 316.>

отцовском доме полное знание арабской филологии[73], мы, однако, видим, что к чисто филологической профессии, к преподаванию литературного арабского языка в бейрутском американском колледже (куллиййа) и в униатской патриаршей школе обратился Халиль лишь лет десять спустя после отцовской смерти, и то, должно быть, преимущественно под влиянием примера своего старшего брата, заправского филолога Ибрахима Язиджия. Правда, обращаясь к филологии, Халиль и в этой области успевал кое-что сделать[74], но это было уж позже; а в 1870-х годах натура влекла его, болезненного юношу, к изящной литературе.

Это выразилось отчасти в его лирической поэзии, которая не всегда искусственно напыщенна (в противность к стихотворениям его брата Ибрахима, «в высшей степени велеречивым»)[75]; поэзия Халиля не раз носит и самый искренний, задушевный характер[76]. Больше же всего тянуло молодого Халиля Язиджия к исторической драматургии. Тяготение это излилось наконец в составлении трехактной стихотворной исторической драмы из доисламского времени, объемом поменьше тысячи двустихов[77], под заглавием *ал-Мурувва ва л-вафа', ау ал-фарах ба'д ад-дик* — «Мужественная доблесть и верность [честному] слову, или Радость после гнетущей беды». Пьеса в 1878 г. с огромным успехом была поставлена в Бейруте[78]. Профессионально сыгравшаяся бейрутская труппа Салима Наккаша и Адиба Исхака в это время подвизалась в Египте, но более любительски в Бейруте спектакли продолжались. Литературно-словесное общество «Захрат ал-адаб» — «Цветок литературы» прибегало к постановке спектаклей даже просто в целях усиления своих материальных средств, которые должны были потом

---

[73] Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 240.

[74] Халилю Язиджию принадлежит хорошее вокализованное издание «Калилы и Димны» VIII в., с полезными примечаниями (Бейрут, 1884, 1896 гг. и др.). Кроме того, по словам Зейдана, Халиль работал над составлением словаря арабских вульгаризмов, в котором указывались и классические эквиваленты для вульгарных новоарабских выражений; но от этого словаря никаких следов-материалов не осталось (Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 241).

[75] «Манзӯма̄т фӣ га̄йат ал-бала̄га» — так похвально оценил стихотворство Ибрахима Язиджия Зейдан (там же, стр. 267), который, впрочем, сам питал отвращение к стихослагательству. Не лишено, пожалуй, многозначительности добавочное его примечание о стихах Ибрахима: «Часть их осталась ненапечатанной».

[76] О характере лирического дарования Халиля Язиджия можно судить по его стихотворному дивану *Насамат ал-аурак* — «Дыхания листвы», который был им напечатан перед смертью (Каир, 1866, 164, стр.; 2-е изд.— 1908), когда поэт уже безнадежно страдал от роковой грудной болезни и лечился воздухом Египта. Тут мы найдем касыды псевдоклассического типа и так наз. обрывки (*макати'*) хвалебного содержания, любовные стихи (*насиб*), и элегии на смерть (*риса'*).

[77] Около 1700 стихотворных строк.

[78] Напечатана была *ал-Мурувва ва л-вафа'* позже: Бейрут, 1884; Каир, 1928.

обращаться на устройство школ, типографий и т. п.[79]. На представлении «Доблести и верности слову» присутствовал в 1878 г. будущий исследователь новоарабской литературы Дж. Зейдан, и он впоследствии, бросая исторический взор на тридцать лет назад, признал драму Халиля Язиджия за «единственную в своем роде для арабской литературы», «ал-вахида фи л-луга л-ʻарабиййа». «Появление ее,— продолжал Зейдан,— составило важный шаг в истории арабской драматургии, потому что эта драма приблизилась к образцам драматургии великих европейских классиков»[80].

Влияние европейских (теснее — французских) образцов на структуру драмы «Доблесть и верность слову» несомненно[81].

За десять лет перед тем (1868) сыгранная в Бейруте с неменьшим успехом историческая драма Салима Бустания «Кайс и Лейла», тоже стихотворная, из I века хиджры, заимствовала свой сюжет из славного литературно-исторического свода «Книга песен» — *Китаб ал-агани* X в. И вот теперь в 1878 г. из того же свода[82], только для более раннего исторического времени, почерпнул и Халиль Язиджий выигрышную тему для своей драмы «Доблесть и верность слову» — из жизни доисламского княжества Хирского на Евфрате VI в.

В «Книге песен» — *Китаб ал-агани* X в.[83] событие приурочено к царствованию хирского царька Мунзира III (уб. в 554 г.), свирепого язычника, который имел привычку приносить захваченных военнопленников в огненную жертву богине Уззе. Не прочь был Мунзир III и выпить. Были у него два любимых собутыльника. Однажды, в пьяном гневе и беспамятстве поспоривши с ними, царь Мунзир велел сжечь их живыми, что и было исполнено. Утром властелин, ничего не помня о вчерашнем, послал за своими друзьями — и с ужасом узнал, что вчера их сжег. В горькой скорби он на их могилах поставил два столпа-обелиска, которые получили название «Умащаемые кровью» — «ал-Гариййан», и ежегодно посвящал два разных дня сидению у этих обелисков. Один из двух поминальных дней считался у Мунзира III «йаум наʻим» — «день блага», другой — «день зла» — «йаум бу'с». В «день блага» кто первый встречался с

---

[79] См. Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 82; Муркос, *Новейшая литература арабов,* стр. 379.

[80] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 157.

[81] Положим, сам-то автор, Халиль Язиджий, в коротком (40 строк) стихотворном прологе (*хутбе*) утверждал мимоходом, что к выработке сценических условий и принципов он пришел самостоятельно. Но уж один тот факт, что у него строго выдержано псевдоклассическое единство действия, времени и места, ярко свидетельствует, что образцами служили для него французские псевдоклассики Корнель и Расин XVII в. или их последователи. См. Крачковский, *Исторический роман,* отд. отт., стр. 12. Пролог главным образом говорит о разнице между историческими пьесами и неисторическими и требует естественности для тех и других.

[82] Быть может, и не непосредственно.

[83] См. по 1-му каирск. изд. 1868 г., XIX, стр. 86—87.

царем, получал в подарок сто черных верблюдов; но в «день зла» кто первый приходил к царю, получал в дар голову черного хорька (зарибан), потом злополучного закалывали в жертву и обмазывали этой человеческою кровью оба надгробных столпа. Мунзир дал клятву, что пощады в этот день не будет никому, кто придет первым.

На основании этого кровавого обычая и разыгралась трагедия, которую, более или менее следуя за *Агани,* использовал Халиль Язиджий.

В один из поминальных дней, как раз не в «день блага», а в роковой «день зла», пришел к царю Мунзиру Хирскому благородный, всегда верный долгу и слову араб Ханзала, из соседнего племени таитов. Разумеется, он был осужден царем на смерть, на жертву, и, как истинный староарабский герой, не возражал против грозной участи, только попросил отсрочить его казнь на один год, чтобы за это время он мог устроить свои дела, а затем вернуться к царю в его распоряжение. Быть поручителем за верное соблюдение им своего обещания попросил Ханзала одного из великодушных придворных царя Мунзира, и тот доблестный муж не колеблясь поднялся и заявил свирепому властелину Хиры: «Моя рука — за его руку, и моя кровь — за его кровь, если он не возвратится к царю в назначенный день!» Царь согласился на поручительство. Прошел год, наступил условленный день, — а Ханзала не прибыл на свою казнь. Непреклонный царь Мунзир III решил жертвенно казнить доблестного поручителя. Уже жена этого великодушного человека начала вопить положенные похоронные причитания, как вдруг издали показался всадник, облаченный в погребальный покров и умащенный погребальными благовониями; его сопровождала плакальщица. Это был верный своему слову Ханзала. Царь Мунзир, пораженный такою беспримерною его честностью (вафа'), оказал ему всевозможный почет, отпустил его целого-невредимого домой, да отменил с тех пор и свой страшный обычай приносить ежегодно человеческую жертву в «день зла» у столпов-обелисков «ал-Гарийййан».

По другому варианту это замечательное дело призошло в Хире не при царе Мунзире III, а лет сорок-пятьдесят спустя, при хирском царе Ну'мане III ибн Мунзире (ок. 580—602 гг. или 585—607 гг.). Как раз этот вариант, с именем Ну'мана, был распространен в Сирии XIX в., притом распространен даже среди тех людей, которые «Книги песен» X в., наверное, и в руках никогда не держали[84]. К таким сирийцам относился,

[84] Вообще многие староарабские исторические предания, собранные в *Китаб ал-агани* X в., продолжают до сих пор устно жить в памяти неграмотного простого народа. Ср. изданное мною по записи 1890-х годов предание о христианине Джабале ибн Айхаме времен мусульманского завоевания Сирии в VII в.; в *Агани* X в. Джабала уходит в страну христиан-византийцев, в народном предании 1890-х годов он переселяется в землю московов. Подробнее см. в моих *Розвідках,* стр. 374—380.

например, православный дамаскинец Г. А. Муркос, который в 1870-х годах уехал уже из Сирии и, плохо разбираясь в предмете, без страха печатно поучал российскую публику, что «Ханзалят-бин-ат-таи [sic!]... верным исполнением данного им обещания обратил в христианство На'мана, правителя Гари-яйна [sic!] и многих жителей Хира» [85]. Халиль Язиджий предпочел тоже, чтобы действие его драмы происходило не при Мунзире, а при Ну'мане ибн Мунзире, который, увидевши замечательную христианскую верность (вафа') таита Ханзали, сам принял христианство. Сверх того в драме Язиджия оказывается, что тот доблестный поручитель за Ханзалино возвращение, который не побоялся поручиться за это перед царем своею жизнью, вызвал к себе любовь царской дочери. Благополучная развязка драмы сделала и эту влюбленную пару счастливой.

Кто из двух больше проявил самобытности на поле исторической драмы? Более ли ранний Салим Бустаний в своей пьесе «Кайс и Лейла», или на десять лет более поздний Халиль Язиджий в своей *ал-Мурувва ва л-вафа'*? Трудно нам объективно высказаться. Полной самобытности нет ни у того, ни у другого. В «Кайсе и Лейле» Бустания, как мы уж видели, можно уловить кое-какое влияние шекспировской пьесы «Ромео и Джульетта»; в *Мурувве* Х. Язиджия — более яркое влияние французской псевдоклассики. Каждая из обеих исторических драм достаточно сценична; психологичнее и художественнее, пожалуй, «Кайс и Лейла» [86]. Насчет сравнительного их значения в деле развития национально-исторической арабской драматургии придется, пожалуй, положиться на суд дальнейших поколений самих арабов. Так как драма «Кайс и Лейла» о кочевых Ромео и Джульетте, почерпнутая из арабской истории VII в., гораздо более занята личною трагедиею влюбленной пары, чем воспроизведением общественной жизни арабов того времени, то новоарабские критики в конце концов просто позабыли считать Бустаниеву пьесу «Кайс и Лейла» за собственно историческую трагедию, и первую подлинно историческую драму из арабского славного прошлого они стали видеть в «Доблести и верности слову» Халиля Язиджия. По крайней мере, Зейдан в своей истории новоарабской литературы счел возможным почти промолчать о «Кайсе и Лейле», едва-едва ее упомянувши [87], тогда как приведенный нами отзыв того же Зейдана о «Доблести и верности

---

[85] Два жертвенных обелиска-столпа над могилами невинно казненных, названные по *Агани* «гариййан», т. е. «умащаемые кровью», превратились у Муркоса в особую аравийскую область «Гари-яйн», над которою Ну'ман состоял правителем (см. статейку Муркоса *Новейшая литература арабов*, стр. 378).

[86] Барбер в своей статье The *arabic theatre in Egypt* (стр. 175) отозвался о *Мурувве* с легкою насмешливостью: «Эта счастливо кончающаяся пьеса наивна», но, добавил он, «ее декламации в честь доблести и верности долгу доставляют приятность».

[87] Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 274.

слову» прямо восторжен: Халиль Язиджий, по его словам, начал новую эпоху в арабской драматургии.

VI

Последние годы всесторонней деятельности Бутруса Бустания (ум. в 1883 г.). Историко-географический словарь Салима Шхаде (с 1874 г.) и бустаниевская энциклопедия «Да'ират ал-ма'ариф» с 1876 г. Характеристика бойкого Шакира Шкейра (1850—1896), одного из сотрудников-компиляторов энциклопедии

Осматриваясь к концу 1870-х годов на результаты своей многолетней деятельности, старик Бутрус Бустаний имел полное право сказать себе, что сделать для своей родины он успел очень много. Сперва — совместная с американскими протестантскими миссионерами, в частности со своим другом-ровесником Корнилием фан Дейком, просветительная работа и в школах и в научных обществах; труд над арабскими переводами с европейских языков; систематические выступления перед широкой публикой с рефератами-призывами к прогрессу, к реформированию заскорузлого быта, к освобождению женщины (еще в 1848 г.) и т. п.; далее — учреждение своего невероисповедного «Отечественного училища» (1863), издание толкового арабского словаря «Океан океана»; создание в 1870-х годах лучшей арабской литературной журналистики, которая объединила вокруг себя выдающиеся арабские писательские силы, талантливые кадры для дальнейшего развития литературы — все это были яркие и незабвенные его заслуги перед родною страною. Титул «столп арабского возрождения», с которым Бутрус Бустаний, наряду с Насифом Язиджием, перешел затем в историю, являлся в 1870-х годах уже вполне справедливым.

И это не был еще конец трудам Бутруса Бустания. Неутомимый старик с 1876 г. положил также начало изданию арабского энциклопедического словаря, под заглавием *Да'ират ал-ма'ариф* — букв. «Круг знаний».

Некоторое одностороннее подобие «Круга знаний», или, во всяком случае, полезное узкое пособие для обширной, всесторонней энциклопедии задумал почти одновременно, чуть-чуть раньше, Салим Шхаде, ученый и образованный человек, вскоре всесильный драгоман генерального российского консульства в Бейруте. Общественно-политический его вес, благодаря «незаменимой» его службе в российском консульстве, относится, собственно, к следующему десятилетию; он, как фактический верховод всех дел российского консульства, дожил, старея, но не дряхлея, до 1907 г. и тогда по необходимости должен был от науки порядочно отойти. Но в 1870-х годах свободного вре-

мени у Салима Шхаде было побольше, и он принимал живое участие в сирийском возрождении. Он тогда, мы видели, состоял членом и секретарем так наз. 2-го Сирийского научного общества и членом нового (1873) общества «Цветок литературы»; он выступал с многочисленными общественно-научными докладами и сотрудничал в бейрутской прессе, близко стоя к редакциям. В 1874 г., т. е. двумя годами раньше начала энциклопедии Бутруса Бустания, Салим Шхаде приступил к изданию многотомного, возможно полного «Историко-географического словаря» (арабское заглавие: *Асар ал-адхар)*, пособиями и источниками для которого должны были служить и новые европейские энциклопедические труды на французском и английском языках, и авторитетные старинные арабские историки и географы (не раз остававшиеся тогда еще в рукописном виде). Сотрудником Салима Шхаде явился Салим ал-Хурий, родной брат того самого Халиля ал-Хурия, который с громким (не всегда опрятным) успехом издавал с 1858 г. бейрутскую газету «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий». Привлечены были к работе и очень молодые силы — Салим Наккаш, Адиб Исхак (пока не уехали из Бейрута)[88]. Исторический и географический отделы словаря должны были печататься каждый порознь. Из исторического отдела выпущен был в свет только I том (Бейрут, 1874; 387 стр.); издание географической части пошло лучше. В 1875 г. напечатан был I географический том. Но тут умер Салим Хурий, и Шхаде, оставшись без сотрудника, взвалил продолжение тяжелой работы на свою шею, не устрашаясь тем, что издание задумано было в очень обширных размерах. Вышли в свет один за другим географические тома II, III, IV, V, в общем около тысячи страниц большого формата, в два столбца убористой печати; но это все охватило статьи только на букву «А» и лишь некоторую часть буквы «Б»[89]. Далее издание «Историко-географического словаря» прервалось, потому, что говорил мне сам Шхаде, оно себя не окупало: «Наша бейрутская публика еще не доросла до понимания высокой важности таких предприятий»,— саркастически объяснял он мне.

Однако предпринятая немногим позже (с 1876 г.) общая энциклопедия *Да'ират ал-ма'ариф* Бутруса Бустания имела гораздо более удачную судьбу. Сама по себе идея научной энциклопедии — старинная в арабо-мусульманском мире, и всякие средневековые своды *(табакат* и т. п.) научных знаний всегда составляли важный отдел арабской письменности[90]. Теперь у Б. Бустания дело шло о том, чтобы читающая арабская публика получила на своем родном языке такой свод знаний, который со-

---

[88] См.: Саркис, *Му'джам*, III, стр. 418.

[89] Муркос, *Новейшая литература арабов* (стр. 377б), говорит о вышедших не пяти, а шести томах; очевидно, он имеет в виду и исторический I том. Много точнее: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 294.

[90] Ср.: Крачковский, *Арабские энциклопедии*, стр. 15—22.

ответствовал бы европейскому научному уровню. Бустаний не гнался за исчерпывающею всеобъятностью сведений. Великий практик по натуре, он прекрасно понимал, что для возрождающейся нации необходим на первых порах не словарь-загромоздитель, а лишь такой справочник, который подходил бы к типу популярных английских энциклопедий (не огромной «Encyclopaedia Britannica») или к типу обиходных немецких Conversations-Lexicon-ов (немецкого языка Бустаний, впрочем, не знал), или к настольной, склонной даже к causerie, французской энциклопедии Ларусса.[91]. Он задался целью дать словарь среднего характера, который позволял бы интеллигентному или полуинтеллигентному арабу быстро оказываться в курсе каждого европейского научно-технического понятия, каждого существенного литературного и общественного явления, включая, конечно, исторические справки и биографии общественных деятелей. Энциклопедия Бустания являлась произведением компилятивным; ее статьи оказывались переводом или изложением соответствующих статей в обиходных европейских энциклопедических словарях. Однако, представляя собою даже лишь компиляцию, бустаниевская *Да'ират ал-ма'ариф* всем актуальным запросам прогрессирующей Сирии того времени как раз хорошо удовлетворяла.

Компилирование энциклопедических статей производил не один Бутрус; ему помогала в этом деле и семья его, и близкие к нему люди. Значительное участие принял в качестве переводчика молодой борзописец Шакир Шкейр (род. на Ливане в Шувейфате в 1850 г.)[92], который успел уже кое-что напечатать по теории стиля (1873), успел печатно издать и сборник своих избранных стихотворений (*Мунтахабат,* 1876). Как бы состязаясь со старым Насифом Язиджием, который составил пресловутую лингвистически вычурную касыду в честь варвара султана Абдул-Азиза[93], молодой Шакир Шкейр в честь того же султана сложил восхвалений целый сборничек (67 стр.) под заглавием «Чистейшее золото» — *аз-Захаб ал-ибриз фи мадх ас-султан 'Абд ал-'Азиз,* в котором касыд оказывается не одна, а 29,— столько, сколько есть букв в арабском алфавите: каждая касыда начинается одною из букв азбуки, и на ту же букву проведены рифмы всех стихов данной оды. Также Шкейр немало переводил на арабский язык из французской беллетристики, часто— бульварной, и сам тщился подражать ей[94]. Для компилятивно-

[91] Которая как раз тогда вышла в свет (1864—1976; 15 тт.).

[92] Умер в 1896 г. О Шакире Шкейре довольно подробно говорит Зейдан (*Та'рих адаб,* IV, стр. 245) и говорит даже с порядочною симпатиею. <Перечень его сочинений см.: Graf, IV, стр. 315—316; Дагир, *Масадир,* стр. 488—490.>

[93] О ней см. у нас выше, стр. 520.

[94] Насчет одной из собственных повестей Шакира Шкейра, якобы исторической «Хинд Гассанидка» (напеч. в Бейруте, 1887), убийственно высказался И. Ю. Крачковский: «Ни художественности, ни верности исторической дей-

переводческой работы в энциклопедии Б. Бустания, которая и с болтливым типом энциклопедии Ларусса считалась, Шакир Шкейр оказывался, конечно, далеко не бесполезным работником.

В течение нескольких лет арабская бустаниевская энциклопедия публиковалась том за томом, приблизительно в каждый год по одному тому. Египетский хедив-меценат Исма'ил оказал изданию материальную поддержку. Уже печатался том седьмой, как вдруг Бутрус Бустаний умер (1883), в возрасте сравнительно еще не старом, всего 64 лет от роду. Кончина этого «столпа арабского возрождения» вызвала, разумеется, всеобщее живое сожаление, о чем свидетельствуют чрезвычайно сочувственные некрологи и печатные воспоминания. Изучение многолетней писательской деятельности Бутруса продолжает и поныне служить предметом исследования [95].

Но скорбь о потере — скорбью, а необходимо было и продолжать его прерванный смертью труд. Совокупными усилиями сделала это вся семья Бустаниев. Сперва взял на себя дело его сын Салим Бустаний, который и при жизни отца во всем ему помогал, в редактировании журнала, в энциклопедии, и пр. Однако ранняя смерть вскоре и Салима похитила (1884) [96]. По изданию отцовской энциклопедии *Да'ират ал-ма'ариф* успел сын Салим только довершить печатно VII том и обработать VIII. К счастью, приехал на время в Бейрут из Багдада Сулейман Бустаний, далекий родственник (будущий гомерист и крупный турецкий государственный деятель) [97]. Энергичный, он поехал в столицу Стамбул, чтобы добиться разрешения на печатание энциклопедии и по-турецки. Хлопоты Сулеймана увенчались успехом, но все равно цензурные условия Сирии не дали возможности осуществить издание [98]. В 1887 г. Сулейман Бустаний переехал в Египет, изрядно там печатал, и тогда появился в свет

ствительности здесь искать не приходится; если вместо Хинд Гассанидки поставить Парашу-сибирячку, результат получится тот же» (см.: Крачковский, *Исторический роман*, отд. отт., стр. 14). При случае заметим, что пресловутая «Параша-сибирячка» де Местра удостоилась перевода на арабский язык (*ал-Фатат ас-сибирийййа)*, и, как я мог лично наблюдать в Бейруте в 1890-х годах, читалась арабами «Параша-сибирячка» всегда очень охотно.

[95] Перечень главной литературы о Бутрусе Бустании дан у нас выше на стр. 397. Несмотря на ценность крупных новейших монографических работ о нем (Ф. Бустаний в бейрутских «Ар-Рава'и'», 1929, вып. 22), наиболее удобочитаемым и выразительным остается тот сравнительно небольшой очерк, который был дан Зейданом в его *Машахир*, II (1911), 25—32.

[96] Газета «Ал-Джанна» семьею Бустаниев все-таки года два издавалась и после смерти Салима. Кажется, последним номером был № 1547, датированный 7 июля 1886 г. Должен был затем прекратиться и журнал «Ал-Джинан»; трудно было заменить Салима Бустания в редакторстве.

[97] См. Крачковский, *Сулейман аль-Бустани*, отд. отт., стр. 6—8.

[98] С конца 1880-х годов османская публика в Стамбуле получила возможность иметь на турецком языке если не энциклопедию, то ее суррогат, гуманитарного характера. Это был биографо-географический словарь *Камус ал-а'лам* албанца Сами-бея Фрашери, 4 тт. (Стамбул, 1889—1898).

IX том энциклопедии. Занявшись другими делами и поездками, Сулейман сумел напечатать X том только в 1898 г., XI — в 1900. До окончания работы еще оставалась много сделать, потому что этот XI том доведен был только до статьи *'Усманиййа.* Однако, на этом XI томе работа над энциклопедиею совсем и прервалась, и издание *Да'ират ал-ма'ариф* так и осталось незавершенным.

VII

Горячий привет Флейшера (1880) энциклопедическому словарю Бутруса Бустания и несбывшиеся его мечты о неизбежном усвоении немецкой культуры арабским миром

После выхода в свет III тома энциклопедии *Да'ират ал-ма'ариф* (1878) еще при жизни ее основателя Бутруса Бустания выдающийся европейский арабист Флейшер приветствовал издание самою сочувственною статьею в журнале Немецкого восточного общества [99]. «Лет пятьдесят тому назад — кому могло бы присниться, что еще до конца XIX в. появится в торговом порту Сирии такой памятник беспрерывного влияния европейских идей на Восток? — спрашивал сам себя Флейшер. И продолжал: — Я бы мог дать совет Бустанию — поставить эпиграфом к предпринятому изданию две стихотворных немецких строки [из Гёте]:

Orient und Occident
Sind nicht mehr zu trennen.

И пожалуй, — мимоходом добавлял Флейшер,— можно бы этих стихов даже не переводить, потому что Восток наряду с знанием английского, французского и итальянского языков должен же будет наконец изучить язык Гёте и Бисмарка...»

Насчет неизбежного усвоения немецкого языка арабами пророчество Флейшера, разумеется, не оправдалось. Немецкая школа в Бейруте основана была (1870) за десять лет раньше, чем Флейшер писал свои слова [100]. Однако не только тогда, но и тридцать лет спустя, в XX в., совсем накануне мировой импе-

---

[99] Fleischer, *Bistânî's Encyclopédie arabe,* стр. 579—582.

[100] В Палестине — даже чуть-чуть раньше. Там в Хайфе (1868) и Яффе (1869) поселились немецкие колонисты, преимущественно пиетисты-храмовники из Вюртемберга, и тотчас в их колониях появились и немецкие школы. Историю их см. в книге руководителя колонизации Хр. Хоффмана, *Occident und Orient;* см. также Hoffmann I., *Die wirtschaftliche Arbeit der Templer in Palästina,*— «Deutsches Orient-Jahrbuch», Hannover, 1913; Lorch F., *Die deutschen Tempelkolonien in Palästina. Ein Blick auf ihre Vergangenheit,*— «Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins», Leipzig, 1909, стр. 44—55.

риалистической войны, в разгаре политической дружбы между Османской империей и Германией, такой знаток Арабского Востока, как Мартин Хартман, не без меланхолии напоминал немцам, что язык Гёте, и Шиллера, и Бисмарка остается совершенно чужим для арабского мира. Передавая свою беседу с просвещенными дамасскими мусульманами (в письме 19 марта 1913 г.), М. Хартман сообщил заявление своих собеседников, что все обильные немецкие штудии по исламоведению, в том числе рекомендованный Хартманом, казалось бы, незаменимоценный исламоведный журнал «Die Welt des Islams», остаются для арабов чем-то неведомым и несуществующим: немецких трудов никто не читает, потому что «никто по-немецки не понимает»[101]. В Бейруте, по душам беседуя вскоре после того с прогрессивным арабом-мусульманином Мухаммедом Бейхумом, М. Хартман услышал насчет трудов и задач германского «Общества исламоведения» откровенное заявление: «Если вы, немцы, хотите нас заинтересовать, прибавляйте к каждому выпуску своего журнала по две соответствующих страницы на арабском языке, потому что немецкого языка мы совсем не понимаем»[102].

С удовольствием отметил М. Хартман[103] появление арабского перевода юношеской драмы Шиллера «Коварство и любовь» (Бейрут, 1900) и усмотрел в этом счастливый почин распространения немецкого языка среди арабов. Увы! На этот раз Мартина Хартмана покинула обычная его осведомленность: он и не знал, что переводчики (мои очень и очень близкие знакомые и приятели) буквально ни единого слова по-немецки не смыслят[104], и сделали они перевод шиллеровской драмы на арабский язык не с немецкого оригинала, а с французского перевода!

---

[101] Hartmann, *Reisebriefe*, стр. 15.
[102] Там же, стр. 109.
[103] Там же, стр. 80.
[104] Они, Никула Файяд и Наджиб Насим Трад, православные арабы французско-иезуитского воспитания, что им не воспрепятствовало быть врагами иезуитизма. Заглавие их книжки: *ал-Хида' ва л-хубб*; автор назван: «Шиллер ал-Алмани», т. е. «немец Шиллер» (Бейрут, 1900; 100 стр.).

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Другие беспрерывно возникающие газеты 1870-х — начала 1880-х годов. Гнетущий Абдулхамидовский режим и писательское бегство в оккупированный (1882) англичанами Египет

I

Появление нескольких новых, хотя недолговечных, газет в Бейруте 1871—1873 гг. Оживленный «Ат-Такаддум» — «Движение вперед» (с 1874 г.) радикальной бейрутской молодежи, с нервностильным Адибом Исхаком в центре. Отпор западникам-новаторам со стороны косных мусульман; их реакционный «Самарат ал-фунун» (с 1875 г.)

Блестящий успех прессы Бутруса Бустания 1870-х годов, которая объединила вокруг себя лучшие арабские литературные силы, не приостановил появления еще других органов. Как бы ни признавали писатели-публицисты, что газета «Ал-Джанна» и журнал «Ал-Джинан» стоят по качеству много выше, чем старая традиционно-привычная бейрутская османоугодническая газета Халиля Хурия или чем новооснованный иезуитско-клерикальный «Благовеститель» — «Ал-Башир», тем не менее у многих писателей-индивидуалистов ощущалась потребность иметь и свой собственный печатный орган.

Мало имела значения и совсем оказалась неинтересной появившаяся в 1871 г. газета или газетка «Денница» американских миссионеров [1]; она поведена была с техническим неуменьем. Наоборот, вполне живо поставлена была, и все же недолго прожила, начавшая издаваться в том же 1871 г. газета «Ан-Наджах» — «Успех» очень бойкого на язык критикана о. Луиса Сабунджия (перед тем недолго публиковавшего полемический журнальчик «Ан-Нахла» — «Пчела») и Юс. Шалфуна (род. в 1839 г.), издавна набившего руку в газете Халиля Хурия [2]. Эфемерным показал себя и «Ал-Мисбах» (1873) так наз. красноречивого филолога, т. е. стилиста, Ибрахима Языджия. Избранный

[1] По-арабски: «Каукаб ас-субх ал-мунӣр» — «Звезда светлеющего утра».
[2] О них обоих см. у нас выше: про Шалфуна стр. 542, про о. Сабунджия стр. 574, прим. 2.

для газеты титул Ал-Мисбах означал, вероятнее всего, «Светоч», в смысле «лампады» ученого труженика, и гораздо меньше вероятия в предположении, что титул навеян был тогдашней всемирно-модной (с 1869 г.) французской радикальной газетой «La Lanterne» Рошфора [3].

Ни о. Сабунджий, ни Ю. Шалфун, ни Ибрахим Язиджий не были разочарованы неудачами своих газет. Вкус к газетному издательству они, будем видеть, сохранили и в дальнейшем.

Год спустя после худосочного «Ал-Мисбаха» заставила говорить о себе, пожалуй, тоже не слишком долговременная, но, во всяком случае, нехудосочная, очень живая газета «Ат-Такаддум» — «Движение вперед» (1874), которая преемственно, через Юс. Шалфуна, была связана с «Ан-Наджахом» — «Успехом», даже напоминала его собою по своему заглавию. Мы имели случай коснуться «Ат-Такаддума» тогда, когда излагали театральную деятельность молодого бейрутинца Салима Наккаша и еще более молодого (род. в 1856 г.) переселившегося в Бейрут дамаскинца Адиба Исхака, записных театралов, которые памятны в истории арабского театра Сирии тем, что составили в Бейруте труппу не любителей, а профессиональных актеров. Как публицисты они были радикалы,— понятно, в пределах сирийских возможностей. К ним, в состав редакции, присоединился еще один радикально настроенный молодой публицист [4].

Он вместе с восемнадцатилетним Адибом Исхаком и представляли собою активную редакцию шалфуновского «Ат-Такаддума» — «Движение вперед» [5]. Девиза «Движение вперед!» — в европейском духе — до сих пор держались, собственно, все без исключения бейрутские газеты. Даже консервативный иезуитский «Ал-Башир» — и тот ведь призывал своих арабских читателей, как-никак, все же двигаться вперед, а не назад, призывал уходить от векового застоя, от застывшей средневековой неподвижности. Но юноредакторская газета «Ат-Такаддум» требовала, поскольку это дозволяла турецкая цензура, более быстрого, более радикального прогресса и подвергала критике излишнюю осторожность и половинчатость старших деятелей, с которыми, впрочем, ссориться тоже не хотелось. Более несдержан в своих суждениях бывал Адиб Исхак. Сила его критики усугублялась тем, что он тогда же успел уж показать себя очень хорошим стилистом. Вообще в истории улучшения газетно-журнального арабского языка и стилистики пылкий Адиб Исхак, наряду с бо-

[3] Относительно начавшей выходить тогда же, в 1873 г., османской газеты в Стамбуле «Ас-Сирадж» Абуззия Тауфика не может быть сомнений, что ее заглавие означало, во всяком случае, не ночную лампаду, а было подражанием или эквивалентом заглавию рошфоровской газеты «Lanterne» (см. Гордлевский, *Очерки*, стр. 41).

[4] Искандер ал-Азар.

[5] Перипетии в судьбе газеты «Ат-Такаддум» довольно сложны, и их можно найти в *Сихафа* Таррази. Мы их тут опускаем.

лее холодным присяжным филологом Ибрахимом Язиджием, совершил немаловажные заслуги. Адиб и тогда умел, а позже показал еще лучшее уменье, пускать в ход новые точные арабские термины, которые выразительно соответствовали современным понятиям, пришедшим и приходившим с Запада, и заменяли собою те частенько расплывчатые и сбивчиво-неопределенные слова и описательные выражения, какими до тех пор не раз приходилось пользоваться арабской прессе, если она не хотела прибегать к простому, но нежелательному для пуристов перенесению чужих европейских слов в арабскую литературную речь без всякого изменения. Неотъемлемую, крупную заслугу Адиба Исхака именно в этой, социально-терминологической, области объективно оценили впоследствии даже самые требовательные в смысле журнально-терминологической точности стилисты передового направления [6].

Радикально-«критиканские» настроения «Ат-Такаддума» или, вернее, довольно частый нервнонесдержанный тон газеты, далеко не у всех читателей пользовались одобрением, хотя бы в принципе они и сочувствовали газете. Это надо сказать даже о бейрутцах-христианах. А уж едва ли мы ошибемся, высказавши догадку, что именно «Ат-Такаддум» явился главною причиною возникновения отпорной мусульманской газеты в Бейруте. Известная часть сирийского мусульманского общества даже к более умеренным проповедникам прогресса в западническом духе относилась с недоброжелательством. Семнадцать лет реакционный элемент сирийского ислама кое-как терпел местную сирийскую журналистику, находившуюся всецело в руках арабов-христиан (начиная с «Сада известий» Халиля Хурия, 1858 г.). Теперь настал терпению конец. В 1875 г. консервативные и реакционные элементы мусульманского общества сплотились для издания в Бейруте своего собственного чисто мусульманского периодического органа, который давал бы отпор гяурским требованиям всяких западных новшеств. Эта реакционная газета избрала себе имя «Самарат ал-фунун» — «Плоды научных отраслей» (понимать надо: отраслей науки старомусульманской), и первый номер «Самарат» вышел 20 апреля 1875 г.; срок выхода был объявлен раз в неделю [7]. Газета издавалась сперва на паях, потом перешла в собственность одного из ее

---

[6] См.: Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 68 и 274—275, где работа Адиба Исхака в деле рационального улучшения (тахсӣн) языка новоарабской прессы подчеркнута с большою признательностью. Зейдан назвал его застрельщиком (микдам) в деле создания таких необходимых неологизмов. К деятельности Адиба Исхака мы еще вернемся в обзоре литературы Египта 1880-х годов, где Адиб принял живое участие в восстании Ораби-паши 1881—1882 гг. и где ранняя смерть (ум. в 1885 г.) положила конец его многообещавшей писательской деятельности. Там укажем и библиографию (в дополнение к тому, что у нас сообщено на стр. 555), и дадим образчики его статей-этюдов.

[7] См. у Тарразия: *Сихафа,* II, стр. 25. Оттуда взяты и дальнейшие подробности.

инициаторов[8]; в научном отношении он ничем не памятен. Да и первый редактор этого реакционного органа[9] тоже не представлял собою ничего особенного помимо преданности ретроградному заскорузлому исламу. Лишь изредка удавалось редакции залучить в свой состав кого-нибудь из более живых, менее мертвых деятелей мусульманства, например, очень хорошего стилиста и старого поэта шейха Ибрахима Ахдаба (род. в 1826 г., ум. в 1891 г.)[10], с которым мы уже встречались как с драматургом и версификатором пословичного сборника Мейдания XI—XII вв.[11]. Погоня за литературным заработком заставляла, увы, даже Адиба Исхака принимать участие в «Самарат ал-фунун»[12]. В общем «Самарат ал-фунун» всегда оставалась крайне бездарной газетой. Она, впрочем, удовлетворяла вкусам косного духовенства и ретроградных мусульман, так что имела материальные средства выходить вплоть до 1908 г., вплоть до самого низложения своего любимого султана Абдул-Хамида, душителя всякой мысли; да и после того сумела перекраситься[13]. В течение долгих лет существования этой реакционной газеты (1875—1908) иногда случалось, что редакторы-муллы и отдельные авторы своею яркою фанатическою нетерпимостью ко всему немусульманскому, своим незамаскированным ретроградством, своими бестактными выходками против западных держав и их представителей в Турции причиняли прямой конфуз османским властям даже в мракобесные времена абдулхамидовщины, и власти находили дипломатически нужным даже отмежевываться от этой чересчур нетерпимой газеты «Самарат ал-фунун»[14].

II

Первая крупная и влиятельная газета христиан-сирийцев в Египте — долгожизненная «Ал-Ахрам»—«Пирамиды», с 1875 г.

---

[8] Это был один сеййид (потомок пророка). Имя этого «сахиб-и имтийазха» полностью звучало «ас-сеййид Абдалкадир ал-Каббаний».

[9] Его имя — хаджж Са'даддин Хмаде (произносится близко к «Хмеди»).

[10] См. об участии Ахдаба: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 242.

[11] Ср. у нас стр. 549.

[12] См.: Саркис, *Му'джам*, III, стр. 418. Автор библиографии, как он сам тут при случае заявил, был школьным товарищем Адиба. Длительным участие Адиба в «Самарат» не могло быть. Вскоре он совсем уехал из Бейрута.

[13] После младотурецкой революции 1908 г. этот арабский обскурантный орган переименовался в «ал-Иттихад ал-'Усманий» — «Османское единение».

[14] В 1880-х годах издание газеты «Байрут», сперва как полуофициоза, потом как официоза, под редакциею пожившего в Европе Салима Аббаса Шалфуна (о нем Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, стр. 279), должно было явиться со стороны османских властей некоторым правительственным противовесом сплошь да рядом бестактной мракобесной газете «Самарат ал-фунун».

В том же 1875 г., когда в Бейруте мусульмане-ретрограды основали реакционный «Самарат», одна политически гибкая семья маронитов-сирийцев переселилась в Египет,— чтобы выпускать там, в Александрии (покамест не в Каире), большую арабскую газету европейского образца. Семья носила фамилию Такла; титул ее газеты — «Ал-Ахрам» — «Пирамиды».

При близком соседстве Египта и Сирии переезды сирийцев в Египет, или наоборот, бывали издавна делом довольно обычным. Недаром и своеобразная пословица на этот счет сложилась. Про людей, сделавших что-либо заурядное, но воображающих, будто они совершили нечто особенное, говорят с насмешкою: «Йа, дахыль Маср! мытляк — альф» — «О, въезжающий в Египет! таких, как ты — тысяча». Что касается в частности писателей, то мы вскоре же после первой четверти XIX в. видели, как сириец Фарис Шидйак учился журнальному делу нигде, как в Египте, в редакции новооснованных египетских «Ведомостей». Лет сорок спустя выходить начала в Александрии газета «Восточная звезда» — «Ал-Каукаб аш-шаркий» (1873), редактором которой был сириец Салим-паша из Хамы. Да только она быстро прекратилась, и следов воздействия ее на египетскую общественность не осталось.

Судьба «Ал-Ахрам» сложилась совсем иначе, и редактор — основатель ее, не чуждый авантюризма сириец Салим Такла со своим братом Бшарою сумел создать себе в Египте имя, влияние, крупное политическое значение. Биография Салима Таклы (1849—1892) довольно поучительна.

Родился он в небогатой семье на Ливане в селении Кфаршима, в том же селении, где за полстолетия перед ним увидел свет шейх Насиф Язиджий. Первую школьную грамотность усвоил малый Салим Такла в 1850-х годах в своей деревенской школе, а потом учился в Абейхе у американских миссионеров-протестантов в том их училище, которое они основали на Ливане, собственно, ведь для подготовки будущих протестантских священников из туземной среды. Резня 1860 г., устроенная турецким правительством с помощью друзов, заставила семью Таклов переселиться с Ливанских гор в приморский Бейрут, и там подросток Салим поступил в чуждое вероисповедности Отечественное училище Бутруса Бустания (основ. в 1863 г.), а по окончании курса принял учительское место в исто католической Патриаршей школе. Вскоре, к середине 1870-х годов, стали доходить до Салима Таклы заманчивые слухи о меценатских настроениях египетского хедива Исма'ила, и вот в 1875 г. он, захвативши с собою брата Бшару Таклу, переселился в Александрию. Этот египетский порт вообще в течение долгого времени служил пристанищем для приезжих сирийцев; в Каир они направлялись уж потом. Здесь в Александрии и стала первоначально выходить в 1875 г. газета «Ал-Ахрам» — «Пирамиды», сначала как еженедельная.

Снискание милостей от хедива оказалось не совсем простым делом.

В Египте в это время приобрела огласку большая задолженность страны европейским державам, вызванная неумеренною расточительностью хедива Исма'ила: этот несомненно просвещенный человек был неисправимый мот<[15]>. Пользуясь затруднительным положением Египта, соперничающие Франция и Англия старались наложить свои руки на страну. Франция издавна по-немногу создавала себе политическую и культурную опору в Египте, начиная еще со времени экспедиции Наполеона; Англия ж имела здесь больше экономической силы; у хедива ею были откуплены акции Суэцкого канала[16]. Газета «Ал-Ахрам» братьев Таклов решила поддерживать притязания французов, а для законноблаговидного отпора назойливым притязаниям англичан считали нужным постоянно напоминать читателям, что верховный сюзерен Египта есть как-никак турецкий султан; подразумевалось: «а не задолжавшийся хедив». Ссориться с самим хедивом эластические и всеугодливые сирийские редакторы «Пирамид» не собирались. И все ж вначале вышло у них столкновение. Газета «Пирамиды» вздумала коснуться щекотливого вопроса о безотчетных растратах государственной казны хедивом. Это так взорвало Исма'ила, что «Пирамидам» грозило закрытие, а редакторам — наказание. Так оно и случилось бы, если бы не вмешалась Франция и не взяла своих клевретов под защиту[17]. Все же урок даром для юрких братьев Таклов не пропал, и они постарались впредь не печатать того, чем могли не угодить государю. Это-то делать было не трудно.

Несколько труднее было для них, христиан к тому же, приучить к газетному чтению широкую публику грамотных египтян. Для среднего египтянина 1870-х годов чтение газет далеко еще не являлось обычною, насущною потребностью. Ни давно существовавшие казенные «Ведомости» («Ал-Вака'и'»), ни выходившая с 1866 г. содержательная «Долина Нила» («Вади-н-Нил») Абу-с-Су'уда не успели еще создать в своей стране обширную, массовую читательскую публику. Оттого, по авторитетному утверждению более поздних журналистов, перед бойкими сирийцами Салимом и Бшарою Таклами лежали в Египте «страшные затруднения»[18]. Несомненная заслуга изворотливых братьев Таклов заключалась в том, что они со свойственною всем сирийцам политическою осведомленностью, борзописною ловкостью, уменьем подбирать занимательный и даже сенсационный газетный материал и другими популяризаторскими

<[15] См. выше, стр. 188, прим. 3.>

[16] Об этом см. у нас стр. 202—203.

[17] См. у нас стр. 203—204. Подробно — в *Сихафа* Тарразия. В *Та'рих адаб* Зейдана см. IV, стр. 68.

[18] «Машаккāт хā'ила», — как выразился Зейдан (*Та'рих адаб*, IV, стр. 276).

приемами сумели сделать свою александрийскую (потом перенесенную в Каир) газету «Ал-Ахрам» интересною для гораздо более обширной египетской публики, чем водилось раньше, и тем проложили путь для легкого дальнейшего развития прессы в Египте.

Результат умелого ведения газеты был тот, что политическое влияние «Ал-Ахрам» с каждым годом возрастало. Материально газета «Ал-Ахрам» оказалась в очень хорошем состоянии и показала себя на редкость долговечной: в течение десятков лет она не переставала занимать твердое положение одного из столпов египетской прессы, определенно франкофильско-османского направления [19]. И после мировой войны, которая внесла в направление газеты подобающие изменения, газета «Ал-Ахрам» могла с торжественностью отпраздновать свой пятидесятилетний юбилей.

III

Прилив новой, мощной волны периодического издательства в 1876—1877 гг. Солидный бейрутский журнал «Ал-Муктатаф» — «Изборник наилучшего» (с 1876 г.) американизированных Нимра и Я. Сарруфа. Мудроосмотрительная газета «Лисан ал-хал» в Бейруте (с 1877 г.). Старейший длительный коптский церковный «Ал-Ватан» — «Родина» в Каире (с 1877 г.) и орган ранних сирийских радикальных эмигрантов «Ал-Махруса» — [Бого]хранимая» (с 1880 г.) Адиба Исхака и Салима Наккаша

Тем временем на родине Таклов, в Сирии, возникло в 1876—1877 гг. несколько новых печатных органов, половина которых оказалась чрезвычайно солидно поставленными изданиями, проявившими долгую жизненность. Некоторые из них продолжают с честью существовать и теперь. Кое-что новое в эти годы привнес и Египет.

Для развития публицистики в Турции годы 1876—1877 интересны были тем, что сулили было подданному населению турецкой империи кое-какую свободу; пребывание Мидхата-паши на посту верховного везира, т. е. премьер-министра, внушало иллюзию, что вот-вот войдет в жизнь выработанная им консти-

[19] По наследству газета «Ал-Ахрам» перешла от Салима Таклы (ум. в 1892 г.) к его брату Бшаре, который от благодарного султана Абдул-Хамида был награжден званием паши, т. е. генерала или «действительного статского советника». От Бшары (ум. в 1901 г.) газета перешла к его сыну Джебрану, который носил еще более звучный титул «Джебранбек Такла-паша» и имел грудь, еще более увешанную всякими орденами. В *Сихафа* Тарразия помещены портреты необыкновенно самодовольных и гордых редакторов «Ал-Ахрама». Зейдан (*Та'рих адаб*, IV, стр. 276) ограничился воспроизведением заносчивого облика орденоносного основателя газеты Салима Таклы.

туция для Турции с парламентским управлением. Печальная действительность (быстрый разгон созванного в марте 1877 г. парламента и отставка, с арестом, опального Мидхата-паши) расстроила эти грезы. Но тут (в апреле 1877 г.) началась русско-турецкая война 1877—1878 гг. из-за турецких зверств в Болгарии. Общая потребность в осведомительной газетной прессе, как в таких случаях водится, широко возросла. Не надо также упускать из виду, что учреждение французского университета св. Иосифа в 1875 г. дало Бейруту новые потоки интеллигентных людей с европейским образованием и вкусами и, вместе с тем, создало новые кадры как потребителей прессы, так и писателей ее.

В 1876 г. двое молодых (лет двадцати пяти), но уже научно образованных питомцев бейрутского протестантского колледжа, д-р Я'куб Сарруф и д-р Фарис Нимр начали редактировать в Бейруте замечательный журнал «Ал-Муктатаф» — «Изборник наилучшего»; практическую сторону издательства взял на себя малопросвещенный, но энергичный и пронырливый делец Шахин Макариос. Журналу «Ал-Муктатаф» суждено было сделаться (правда, уж после удаления из Бейрута) самым солидным и содержательным органом арабской журналистики, и это — вплоть до нашего времени. Арабы, воспитавшиеся в России или в русских школах своей страны, охотно называли «Ал-Муктатаф» арабским «Вестником Европы» (имея в виду заслуженный петербургский журнал этого названия), а немецкий видный арабист, специалист по истории новоарабской литературы Г. Кампфмейер не поколебался сказать про «Ал-Муктатаф» по случаю его пятидесятилетнего юбилея: «Подбором, разнообразием и основательностью своего содержания, равно как превосходством своего технического исполнения, даже в иллюстрациях, этот арабский журнал стоит на одном уровне с нашими лучшими [=немецкими] журналами, обслуживающими широкий образованный круг читателей» [20]. Надо, конечно, иметь в виду, что такую высокую ценность приобрел журнал «Ал-Муктатаф» лишь после того, как он (лет через десять после основания) перенесен был из сирийских турецких условий жизни в египетские. Наиболее связана слава журнала с именем Я'куба Сарруфа (род. в 1852, ум. в 1927 г.); этому отчасти содействовало то обстоятельство, что Я. Сарруф показал себя, в зрелом возрасте, очень удачным романистом, серьезно затрагивающим социальные вопросы жизни арабского мира [21]. Но и без своих

---

[20] См. статью Кампфмейера: MSOS, Jg. XXX, 1927, стр. 215.

[21] О трех романах Я. Сарруфа («Египтянка», 1905, «Князь Ливана», 1906 и «Молодка из Файюма», 1908) нам придется говорить в отделе беллетристической литературы Египта первой четверти XX в. Там мы укажем и обильную библиографию о деятельности автора, вызванную как пятидесятилетним юбилеем «Ал-Муктатафа», 1926, так и смертью Я. Сарруфа (ум. в июле 1927 г.). <Эту часть работы А. Е. Крымский не успел закончить, — см. Предисловие.>

беллетристических заслуг Я. Сарруф имеет много заслуг научно-литературных, в том числе и как переводчик. Среди его переводов, получивших огромное распространение на Арабском Востоке, должна быть названа также книга популярного, общеизвестного американского проповедника «самодеятельности», «характера» и «бережливости» — Самюэля Смайлса (1812—1904). По-арабски творение Смайлса (узко-мещанское, надо признаться) озаглавлено «Сирр ан-наджах» — «Тайна успеха». К переводу побудил Я. Сарруфа Корнилий фан Дейк (1877), и первое издание вышло в Бейруте в 1880 г.[22]. Но переводил Сарруф и более глубокомысленные европейские произведения. Едва ли нужно пояснять, что для иезуитско-клерикальной бейрутской газеты «Ал-Башир» журнал Я. Сарруфа и Ф. Нимра не мог слишком прийтись по вкусу и навсегда остался предметом полемических нападок[23].

Через год после начала издания «Ал-Муктатафа» появилось в 1877 г. свыше полудесятка новых периодических арабских изданий в разных местах, но больше — в Бейруте. Три из них в публицистическом отношении оказались малозначительными, прочие, наоборот, приобрели очень большое общественное значение, хотя кое в чем чересчур своеобразное.

К первой группе 1877 г. относится официоз в Халебе «Аш-Шахба'» — «Серый», т. е. «Серый город»; под таким эпитетом известен был Халеб еще в средние века (подобно тому как Багдад имел аналогичное прозвание «аз-Заура'» — «Излучистый»). Печатание своего официоза не было для Халеба новостью: еще за десять лет перед тем (1867) турецкое правительство стало издавать там свой официальный орган «Евфрат» — «Ал-Фурат»[24]. И новая официальная халебская газета «Аш-Шахба'», выходившая раз в неделю, не поднялась выше уровня «губернских ведомостей». Другое явление 1877 г. в периодической прессе Сирии было основание медицинского журнала «Ат-Табиб» — «Врач»; издавать его начал профессор американского Сирийского протестантского колледжа в Бейруте доктор Джордж Пост[25]. В Бейруте с его двумя медицинскими школами, американской и французско-иезуитской, издание специального врачебного органа пришлось очень кстати для определенного круга читателей и потому оказалось очень прочным и длительным; но для читателя-неспециалиста постовский

---

[22] 4-ое издание Смайлса — Каир, 1922.

[23] Иногда «Ал-Башир» издавал свои «опровержения» (*Рудуд*) отдельными сборниками, где (берем для примера лишь один) оспаривались, напр., утверждения «Ал-Муктатафа» о различии ума и души, доказывалась будущая кончина света, возможность существования волшебства и общения с загробным миром (в Библии ведь эндорская волшебница вызывает тень Самуила) и т. п. В общем — книжка в 160 стр., ценою в 6 пиастров (= 42 копейки).

[24] См. у нас стр. 571.

[25] Характеристику Поста мы дали на стр. 546.

«Врач» представлял мало интереса. Тогда же за границею, в Париже, халебец Джебран Далляль стал в 1877 г. публиковать газету «Ас-Сада» — «Эхо»; но о ней и судьбе Далляля подробнее речь — ниже, особо.

Крупнейшим в своих последствиях явлением в прессе Бейрута 1877 г. было основание газеты «Лисан ал-хал» — «Орган современности» [26]. Издание предпринял Халиль Саркис, один из ближайших людей в литературном круге Бутруса Бустания, его зять, усердный помощник Бутруса, как и его сына Салима, в ведении газеты «Ал-Джанна» и журнала «Ал-Джинан». Как и молодой Салим Бустаний, Халиль Саркис был писателем также на поприще беллетристики и истории [27]. Основание зятем Бустания своей собственной газеты не означало никакого разрыва с Бутрусом Бустанием: просто, как выразился историк новоарабской прессы М. Хартман, Сирия с ее читательской публикою была в 1870-х годах достаточно уже просторна для создания еще одной новой газеты. По своему направлению «Лисан ал-хал» ничем не отличался от «Ал-Джанна», которая, впрочем, через несколько лет и вовсе прекратилась со смертью Бутруса Бустания и Салима Бустания [28].

Первый номер этой новой бейрутской газеты «Лисан ал-хал» появился 18 октября 1877 г. Октябрь — это был тот тревожный момент русско-турецкой войны, когда на Балканах Осман-паша, вся надежда султана Абдул-Хамида, уже изнемогал, осажденный русскими в Плевне, а на кавказском фронте русские войска плотно обложили Карс и Эрзерум. В такую опасную для Турции пору христианин редактор «Лисан ал-хал», хотя бы его внутренние симпатии всецело желали победы русским, должен был писать с крайней осторожностью и высказывать в газете надежду на успех турков и поражение московов. Такого двуличного, поневоле недостойного стиля принужден был «Лисан ал-хал» держаться и после войны 1877—1878 гг., когда реакционная абдулхамидовщина принимала из года в год все более и более мрачный характер. Своим мастерски осторожным, пусть и «полупочтенным», лавированием и маневрированием среди турецких цензурных шхер газета «Лисан ал-хал», держась умеренного девиза «совершать возможное в пределах возможного», сумела благополучно, целая и невредимая, хоть политически бесцветная, пережить все долгое деспотическое царствование султана Абдул-Хамида. Она даже начала (с 1894 г.) выходить ежедневно, а не два раза в неделю, как

---

[26] «Язык [нынешнего] положения». Для политического понятия «чей-либо газетный орган» арабы вообще пользуются выражением «лисан хал-ху».

[27] Мы мимоходом упоминали (стр. 581) о романе Халиля Саркиса «Са'д и Су'да» и «Истории Иерусалима».

[28] Как мы указывали на стр. 604 (основываясь на свидетельстве М. Хартмана), последний номер «Ал-Джанна» вышел 7 июля 1886 г. (№ 1547); журнал «Ал-Джинан» выходил до 1889 г.

сперва, в 1877 г. И когда был низложен кровавый султан Абдул-Хамид (1908), газета «Лисан ал-хал» заговорила, наконец, свободнее после тридцатилетнего политического недоговаривания, выступила с кругом своих сотрудников как представительница и выразительница затаенных лучших интеллигентных настроений Бейрута[29]. Накануне мировой войны приехал в 1913 г. в Бейрут Мартин Хартман — и прямо написал в Германию: «Центр бейрутской умственной жизни — редакция главной газеты Бейрута „Лисан ал-хал“, имеющей за собою 37 лет существования»[30].

Пятый новооснованный периодический орган арабской печати, коптская газета «Ал-Ватан» — «Отечество», начавшая выходить с того же 1877 г. (и выходящая до сих пор), связан не с Сирией, а с Египтом, с Каиром. В тогдашней Сирии, в христианских кругах, первый редактор, основатель египетского «Ал-Ватана» копт Михаил-эфенди Абдассеййид успел всего лет пять перед тем печально прославиться своим согласием поставить свое имя на пасквильной брошюре озлобленного христианского ренегата Ахмеда Фариса Шидйака, которая гнусно-цинически направлялась против заслуженнейших деятелей арабо-сирийского возрождения — Язиджиев и Бустаниев[31]. Издание коптского «Ал-Ватана» вызвано было, кажется, напряженными отношениями монофизитского александрийского патриарха и духовенства к их коптской пастве-мирянам. Не трудно догадаться, что Михаил-эфенди Абдассеййид стоял за права патриарха и являлся противником демократического вмешательства народа в церковное управление. Под редакциею этого Абдассеййида газета просуществовала только лет пять[32], а потом, после временного прекращения, возобновилась в более пристойных руках. И хотя она опять-таки защищала церковную иерархию против мирян[33], но сильно стремилась она и к лучшей задаче — быть выразительницею обарабленного коптско-христианского населения «Нильской долины», призванного историею жить совместною дружественною жизнью с теми своими земляками, которые с VII в. приняли ислам и тоже по языку обарабились. Равным образом ставил себе «Ал-Ватан» задачей бороться против чужого непрошеного миссионерства, отчасти против протестантского, больше же против бесцеремонно-назойливого католического, с иезуитами во главе. Для 1870—1880-х годов, когда «Ал-Ватан» основывался и перестраивался, это

[29] Самая старая газета Бейрута «Хадикат ал-ахбар» — «Сад известий» Халиля Хурия прекратилась несколько раньше наступления младотурецкой революции 1908 г. Редактор умер в 1907 г.

[30] Hartmann: *Reisebriefe*, стр. 105.

[31] Об этом см. у нас подробно на стр. 575—579.

[32] Сам-то Абдассеййид дожил до 1914 г.

[33] Иногда копты-миряне, оппозиционные к патриаршей иерархии и клерикализму, издавали свои собственные газеты, например, «Ат-Тауфик» — «[Божье] споспешествование», но они долго не держались.

были очень актуальные вопросы, фактически выходившие далеко за пределы догматики. Не удивительно, что вполне объективный историк арабского возрождения Кампфмейер в 1926 г. счел уместным отозваться о пятидесятилетней газете «Ал-Ватан», как о немаловажной, большой газете Египта [34].

Все в том же 1877 г. возник было в Египте замечательный сатирический листок на народном арабском языке «Абу Наддара», решившийся осмеивать последние годы расточительного правления хедива Исма'ила (низлож. в 1879 г.). Не будем здесь повторять интересных подробностей издания; ограничимся напоминанием, что редактор Джемс Сануа, «египетский Мольер», за свою критику в конце концов был изгнан из пределов Египта [35]. Единомышленники его, приезжие сирийцы Адиб Исхак и Салим Наккаш, остались в Египте и в 1880 г. основали в Александрии газету «Ал-Махруса» — «[Бого]хранимая», которая, впрочем, в их руках оставалась недолго и вообще испытала очень переменчивую судьбу. В общем, однако, газета «Ал-Махруса» просуществовала долго, хотя много раз переходила из рук в руки. Из Александрии перенесена она была в Каир.

IV

Газетное затишье в Сирии после русско-турецкой войны 1877—1878 г. Набожный маронитский «Ал-Мисбах» — «Светильник» (1880) и набожно-православная «Ал-Хадиййа» — «Дар» (1883); тяготение «Ал-Хадиййи» к российской церковщине и «белому царю». К литературной характеристике «Ал-Хадиййи»

Неудачный для Турции конец русско-турецкой войны 1877—1878 гг. принес с собою затишье в области печати. Цензурный гнет усилился. Возникновение новых политических газет в Сирии совсем затормозилось на несколько лет. Однако цензура не отказала в разрешении на выпуск двух богобоязненных христианско-церковных газет. В 1880 г. был дозволен маронитский «Ал-Мисбах», в 1883 г. — орган православных арабов «Ал-Хадиййа».

Как и полагается духовным газетам, каждая старалась отличиться в преданности своему вероисповеданию и показать его превосходство.

На семь лет раньше такой же титул «Ал-Мисбах» носила

---

[34] Kampffmeyer, MSOS, Jg. XXIX, стр. 235—236.

[35] См. у нас стр. 205. В *Сихафа* Тарразия см. II, стр. 281 и сл. Странно, что Зейдан в *Та'рих адаб* не счел нужным упомянуть достаточно важную литературную деятельность «египетского Мольера» хотя бы одним словом; и только говоря о современной прессе, пытавшейся пользоваться простонародным языком, Зейдан (IV, стр. 280) бегло назвал «Абу Наддара».

газета филолога Ибрахима Язиджия (1873). Мы в своем месте, говоря о язиджиевском «Ал-Мисбахе», позволили себе поставить вопрос, означало ли название «мисбах» у Ибрахима Язиджия тихий «Светильник» или же неспокойный «Фонарь» («La Lanterne») в духе Рошфора. Насчет благочестивой маронитской газеты 1880 г. таких сомнений уж не может быть: ее название «Ал-Мисбах» безусловно обозначало елейный «Светильник». Вся она была пропитана приверженностью к своему католицизму и папству, хотя и отстаивала права маронитской церкви на известную самостоятельность и независимость от притязательного иезуитского распорядительства. Редактором-основателем был состарившийся и впадавший в ханжество старый Никула Наккаш (род. в 1825 г.), брат того покойного Маруна Наккаша, который некогда, в конце 1840-х годов, создал в Бейруте арабский драматический театр в мольеровском духе, и дядя того радикально настроенного Салима Наккаша, который, сформировавши постоянную труппу актеров и уехавши в 1875—1876 гг. с нею в Египет, литературно-политически примкнул к оппозиционному течению. Маронитская газета «Ал-Мисбах» выходила, испытывая разные судьбы, в течение двадцати восьми лет и пользовалась большим почтением в определенных маронитских кругах [36]. Она дожила и до падения абдулхамидовского режима в 1908 г.

Нашего внимания более заслуживает церковно-православный, а потому русофильский, орган «Ал-Хадиййа» (1883) — «Дар», божественный дар, конечно. Основал эту газету молодой, но очень боевой бейрутский архидиакон Григорий (род. в 1859 г.) [37], которому вскоре (1890) суждено было в тридцатилетнем возрасте возвыситься в сан митрополита Триполийского; на митрополитстве пробыл Григорий шестнадцать лет, не переставая состоять в самых тесных отношениях с Бейрутом и с российским генеральным консульством в Бейруте, пока, наконец, собором митрополитов в Дамаске избран был (1906) в патриархи и стал титуловаться: его блаженство Григорий IV, патриарх антиохийский [38]. Этих биографических данных достаточно, чтобы понять характер русофильства архидиакона Григория и основанной им в 1883 г. газеты «Ал-Хадиййа». Русо-

[36] Смерть Никулы Наккаша (1894) почтена была изданием особого «траурного» сборника (*Асар ал-ахзан*; 71 стр.), где сверх биографии покойника содержатся помещенные в газетах скорбные элегии о нем и сказанные на погребении прощальные речи.

[37] Ему посвящена отдельная глава в *Сихафа* Тарразия, II, стр. 207—215.

[38] Лучшую часть своей замечательной рукописной библиотеки, в количестве 42 т., Григорий IV привез с собою в Петербург в 1913 г. и поднес Николаю II во время торжеств по случаю трехсотлетия дома Романовых. Этот дар описан И. Ю. Крачковским *(Арабские рукописи Григория IV)* при заключении: «С приобретением этой коллекции петроградские собрания качественно становятся в этой области на одну доску с Парижем и Ватиканом, оставляя позади и Берлин и Лондон» (стр. 3). Сверх ожидания, министр двора оплатил этот дар скудно, так, по крайней мере, мне сообщил патриарх по секрету.

фильство «Ал-Хадиййи» означало любовь ее к могущественному православному царству «праведников»-московов («абрар») с их «сильным, державным» православным царем-батюшкою. Политический мотив такого русофильства всегда был в турецко-подданных христианских странах приятен. К тому же в начале 1880-х годов, когда основывалась «Ал-Хадиййа», уже начало действовать Императорское Православное Палестинское общество с его денежными благостынями, школами, усилением русского паломничества.

Тогдашний грек-патриарх относился к этому православному органу плоховато. Начавши выходить в 1883 г., газета «Ал-Хадиййа» издавалась лишь несколько лет[39]; но я и в 1890-х годах встречал переплетенные ее комплекты, бережно хранимые в православных арабских семьях для назидательного чтения. Газета посвящена была освещению нужд православной церкви в Сирии, возвеличению православной вселенской веры с ее святыми и святынями, полемике против иезуито-католичества и т. п. Очень характерно для этой православно-церковной газеты (как, впрочем, и для иезуитского «Ал-Башир», и для маронитского «Ал-Мисбаха») стремление поддерживать веру в чудеса. В Сирии и Палестине, где «святых мест» много, такое стремление церковников более чем естественно.

В шести часах езды к северу от Дамаска существует построенный императором Юстинианом в VI в. женский монастырь во имя богородицы, так наз. Сейданая. В его церкви, в особой молельне за решеткою, хранится чудотворная икона девы Марии, писанная, по преданию, евангелистом Лукою. Так как деву Марию, «батул Марйам», чтут и мусульмане, то и они, особенно женщины, обращаются к сейданайской иконе за исцелением или иною помощью. Мною из уст народа записано, в фольклорных целях, немало рассказов о чудесах, творимых сейданайскою святынею; но «Ал-Хадиййа», разумеется, помещала такие рассказы далеко не в научно-фольклорных целях. Например, в № 133 за 1888 г. опубликовано коллективное письмо мусульман, снабженное подписями и печатями выдающихся лиц их исламской общины, в качестве свидетелей подлинности чуда. Содержание письма вкратце такое. В одном мусульманском семействе (оно названо по имени) мальчик страдал тяжкою болезнью ног и не мог ходить. Посоветовали его матери (мусульманке, конечно) пойти на поклонение к деве Марии, что в Сейданайском монастыре. Мать отправилась в Сейданаю и в молельне перед иконою дала известный обет деве Марии на случай исцеления ребенка. Через несколько часов после этого считавшийся безногим ребенок вдруг поднялся на ноги и стал

---

[39] Впрочем, стремления арабской православной Сирии иметь на своем языке свой отдельный церковный орган не прекращались. Ср. сообщение М. Аттаи в московских «Древностях Восточных», т. IV (1913), протоколы, стр. 36.

ходить. Начали его расспрашивать. Оказалось, он увидел во сне женщину, одетую в черное. Она дотронулась до его недужных колен, и он исцелился. На ногах его остались, как бы отпечаток, следы от прикосновения ее пальцев. Думают, что это была богородица [40]. Следуют подписи почтенных мусульман — свидетелей.

Письмо должно было усилить гордость православных читателей «Ал-Хадиййи» и уничтожить униатов, которые утверждают, что в Сейданае хранится только копия иконы, писанной евангелистом Лукою, а подлинная икона давно куда-то унесена из этого православного монастыря [41].

Догматико-полемическая часть православной «Ал-Хадиййи», направленная обыкновенно против иезуитской бейрутской газеты «Ал-Башир», сама по себе своим содержанием не заслуживает, понятно, никакого внимания историка арабской литературы. Бесконечные споры о божественном исхождении духа от отца, не «от сына» (filioque), о патриаршем первенстве или непервенстве римского папы и т. п. «недоказуемостях» — они могут нас заинтересовать только теми публицистическими приемами, с какими производилась полемика. Вот образец:

Существует в ливанском Касраване особая школа медвежатников, в частности в селе Кфар-дибйан; она — что-то вроде российской «сморгонской академии» [42]. Медведей там учат танцевать на задних лапах и выделывать разные «штуки», а потом водят по другим селам напоказ и на потеху добрым людям. И выработалась пословица, иронически упоминающая эти медвежьи танцы. Случается, например, что в каком-нибудь собравшемся обществе, очень веселой компании, все начинают перебрасываться остротами, шутками, удачной взаимной пикировкою и т. п.— и временно успокаиваются. Вдруг один из еще не шутивших, молчавших гостей захочет нарушить молчание своею собственною остротою. Скажет,— и очень неудачно, невпопад, то, что называется «сядет в лужу». Тогда насмешливо произносят пословицу: «Все медведи отплясали, кроме медведя из Кфар-дибйан» — «Кюлл ыд-дыбаб раксет, ылля дыбб Кфар-

---

[40] За сорок лет перед тем, в 1848 г., греческий консул Стефани, ссылаясь на многочисленных свидетелей, повествовал, что ему и многим верующим богородица показалась наяву в монастырской колокольне, «контуцики, гематуцики мавроформени» — «низенькая, полненькая, в черном одеянии» (см. архим. Порфирия Успенского *Книгу бытия моего*, т. III, стр. 461). Тот же консул Эллады уверял архимандрита, что его, страдавшего параличом, принесли и положили перед иконою богородицы; он ей помолился — и «вдруг исцелел, встал, пошел и попросил трубки табаку» (см. там же, стр. 462).

[41] Такое униатское обвинение записал еще в 1843 г. в своем дневнике архимандрит Порфирий Успенский (см. его *Книгу бытия моего*, т. I, стр. 230—231).

[42] Местечко Сморгонь — в Виленщине, в Ошмянском уезде. Князья Радзивиллы основали здесь школу для обучения медведей, которая получила шутливое, некогда общеизвестное название «сморгонская академия» — akademja Smorgońska.

дыбйан»[43]. И вот однажды между «Ал-Баширом» и «Ал-Хадийййей» затянулся бесконечный и неразрешимый спор касательно одной из умунепостижимых догматических тонкостей, которые разделяют римско-католическую церковь от греко-православной. Все спорщики наконец устали, обе газеты замолкли. Казалось, спор кончен, хоть и без результатов для обеих сторон. Как вдруг, после изрядного затишья, один маронитский ксендз из Кфар-дибйана присылает в редакцию «Ал-Башира» свою полемическую статью, мало того, что запоздалую, но и крайне глупую по своим доказательствам; а «Ал-Башир» ее все же напечатал. Тогда «Ал-Хадийййа» дала должную отповедь запоздалому кфар-дибйанскому ксендзу, озаглавивши свой ответ: «Все медведи уж отплясали, кроме медведя из Кфар-дибйана» Le ridicule tue. Успех отповеди «Ал-Хадийййи» был колоссальный, и в общественном мнении сирийских арабов, чутких к насмешке, победа в данном случае, ясно, осталась за газетою «Ал-Хадийййа».

V

Устрашающая для турецкоподданной прессы (1884) судьба передового литератора халебца Джабраиля Далляля (1836—1892)

Османские власти Бейрута, заведенная Абдул-Хамидом особо лютая цензура могли с презрительным равнодушием относиться к гяурской грызне между собою из-за гяурских догматов. Но всякую попытку сказать сколько-нибудь свободное слово общеполитического характера цензура 1880-х годов подавляла. Предостерегающей, поучительной для сирийских журналистов явилась в 1884 г. судьба их земляка-халебца, уже пожилого литератора Джабраиля Далляля.

Семья богатых коммерсантов Даллялей в Халебе, вместе с Маррашами, отчасти Хассунами и др., представляла собою в первой половине XIX в. цвет местной христианско-арабской интеллигенции, европеизованной, но проникнутой вместе с тем традиционным почтением и любовью к арабскому классицизму.

Джабраиль (или Джебран) Далляль, сын Абдаллаха Далляля, родился в 1836 г. в один год с Френсисом Маррашем. Отец его Абдаллах любил общество образованных и умных людей, но Джабраиль потерял отца еще в школьном возрасте, и о завершении его образования постаралась старшая сестра

---

[43] Вариант пословицы издан и у Ландберга: *Proverbes et dictons*, стр. 38, № 23. У Ландберга не «дыбаб» (с ударением на «ды»), но литературнее: «debab» (с ударением на конце). Применение пословицы объяснено у Ландберга не совсем выразительно.

талантливого мальчика. Она поместила его в лазаристскую коллегию в Айнтуре на Ливане, хорошо воспитывавшую в французском духе целый ряд арабской униатской молодежи. Мальчик Джабраиль не очень долго поучился в Айнтуре; однако при недюжинных своих способностях, прилежании и замечательной памяти он быстро овладел французским, итальянским и турецким языками и докончил свое образование самостоятельным чтением. Заучил он на память много лучших образчиков классической арабской поэзии. Обнаружил наклонность и способность к музыке. Было ему двадцать лет (1856), когда в Стамбуле умер его дядя, и Джабраиль Далляль поехал в столицу получать после него наследство. Здесь он встретился и со своим халебским земляком, старшим, чем он, Ризкаллою Хассуном, который во время Крымской войны издавал в Стамбуле в 1855—1856 гг. первую неофициальную арабскую газету «Мир'ат ал-ахвал» — «Зеркало современных событий» (или «Современное обозрение»). Вернувшись в Халеб, Джабраиль Далляль с любовью занялся пополнением фамильной рукописной библиотеки Даллялей. Довел Джабраиль число рукописей до 500 томов, и некоторые отличались прямо роскошным своим видом [44].

Тут в родном Халебе он и женился. С любимою женою он поехал путешествовать по Западной Европе, посетил интересную для него — араба — Андалусию с ее остатками мавританских памятников, потом проехал в Марсель,— и здесь жена его умерла. Чтобы рассеять свою неутешную тоску, Джабраиль Далляль отдался дальнейшим путешествиям по Европе, пока наконец осел на более продолжительное время в Париже. Он решил издавать здесь арабскую газету. В это время эмигрант-халебец Ризкалла Хассун, уже несколько лет тому назад поселившись под Лондоном, начал там печатать с 1876 г. свою третью по счету антитурецкую русофильскую газету «Мир'ат ал-ахвал» — «Современное обозрение», под тем же заглавием, под каким он издавал свою первую газету в Цареграде двадцать лет тому назад. Хассун для своего печатного лондонского органа старался привлечь сотрудников, и пригласил своих халебских земляков Джабраиля Далляля и Абдаллу Марраша. Однако неуживчивый характер Хассуна скоро заставил Далляля отстраниться от Хассуновой лондонской газеты, и Далляль начал самостоятельно издавать свою собственную газету в Па-

[44] О библиотеке «бани Даллал» см.: Зейдан, *Та'рих адаб*, IV, 136, в специальной главе о крупных и содержательных рукописных хранилищах на Арабском Востоке. Биографию же Дж. Далляля дал Зейдан там же, стр. 246—247. Тут и выразительный портрет Джабраиля, вполне европейского типа, в некоторой степени как будто даже русского (и фески на голове нет). В качестве источника ссылается Зейдан на посмертное собрание стихотворений Джабраиля Далляля в редакции Костаки-бея Хомского; но, по-видимому, пользовался Зейдан обильно и *Сихафой* Тарразия.

риже под названием «Эхо» — «Ас-Сада»; в ней помещал он и свои стихотворения. Это было в 1877 г.

Благодаря своей газете «Ас-Сада» познакомился Джабраиль Далляль с важным тунисским государственным деятелем, стариком Хейраддином-пашою, писателем-географом, знатоком Европы, который тогда, в 1877 г., находился в Париже.

Хейраддин-паша (род. в 1810 г.) по происхождению был черкес, но рано попал в Тунис и обарабился. Он понравился молодому тунисскому бею Ахмеду (1837—1855), известному в истории Туниса тем, что он стремился быть для Туниса таким реформатором, каким был Мухаммед Алий для Египта. Благодаря Ахмеду-бею Хейраддин сумел довершить свое образование, изучить мусульманские богословские науки, усвоить сверх классического арабского языка также турецкий и персидский, и начал быстро двигаться в военных должностях и в политических; в 1855 г. он был морским министром. Ценили умного черкеса и преемники Ахмеда-бея. Получал он дипломатические миссии во Францию, познакомился с Европою вообще и в 1285/1868 г. напечатан был в Тунисе очень хороший географический труд Хейраддина: *Аквам ал-масалик фи ма'рифат ахвал ал-мамалик* — «Прямейший из путей для познаний [европейских] стран». Тут дано историческое, политическое, административное описание государств Европы. Считают, что это одно из лучших произведений этого рода на арабском языке [45].

Познакомившись в 1877 г. с Хейраддином-пашою, Джабраиль Далляль получил от него приглашение быть у него близким личным секретарем и принял это приглашение. Год спустя кончилась тяжкая для Турции война с Россией, повергнувшая Турцию в сильное внутреннее расстройство. Так как административные и политические способности Хейраддина-паши были хорошо известны в Цареграде, то правительство султана Абдул-Хамида прислало Хейраддину предложение занять пост великого везиря (премьер-министра). Хейраддин-паша повез с собою и Далляля в османскую столицу, где поручил ему редактировать газету, освещающую министерские его взгляды. Так появилась газета «Ас-Салам» — «Мир»; в неофициальном ее отделе Далляль печатал и плоды своего лирического творчества. Издавался «Ас-Салам» недолго, потому что Хейраддин-паша со своими реформаторскими стремлениями не понравился дворцовым сферам и покинул министерский пост в 1879 г.[46].

В 1882 г. Джабраиль Далляль принял приглашение из Европы — занять лекторскую кафедру в Вене. Но через два года (1884) он вернулся к себе в родной Халеб, оттуда поехал в

---

[45] Зейдан, *Та'рих адаб,* IV, стр. 290; «ва хува мин хайрати мā кутиба фӣ хазā л-маудӯ '». Есть и европейское издание труда Хейраддина-паши.

[46] Хейраддин, для почетной отставки, был переведен в государственный совет. Из Цареграда он уже никуда не выезжал, да там и умер (1890).

Бейрут, оттуда — в османскую столицу Стамбул и получил там должность в ведомстве народного просвещения (меджлис эль-меариф). Здесь его и настигла беда. Появилась касыда «Трон и алтарь» — *ал-ʻАрш ва л-хайкал*, осмеивавшая реакционную политику Абдул-Хамида. Подозрение в авторстве пало на Дж. Далляля, и этого оказалось достаточным, чтобы он был навеки заключен в тюрьму [47].

Пример для других турецкоподданных литераторов был достаточно устрашающий.

VI

Стремление наиболее прогрессивных и талантливых литераторов уйти от давящих цензурных условий турецкой державы. Массовая тяга писателей из Сирии в оккупированный (1882) англичанами Египет

В турецких условиях начала 1880-х годов вся западническая пресса в Сирии прямо задыхалась, охваченная тисками реакционной, до глупости придирчивой турецкой цензуры. К официальной цензуре турецких властей прибавлялась своя неофициальная доносительная цензура со стороны газеты ретроградных мусульман «Самарат ал-фунун» — «Плоды [мусульманских] научных отраслей»; эта газета печатно занималась не только доносами, но и лжедоносами против всего сколько-нибудь либерального, не клерикально-мусульманского. Да и католическо-клерикальный «Ал-Башир» бейрутских отцов иезуитов тоже по временам давал себя чувствовать выступлениями не очень благовидного характера против либеральных течений.

Если умудренные житейским опытом «Сад известий» Халиля Хурия и «Орган современности» Халиля Саркиса соглашались в атмосфере 1880-х годов довольствоваться скромным правилом: «делать возможное в пределах возможного» [48], то у более живых и энергичных писателей молодого поколения возникало сознание, что необходимо бежать куда-нибудь прочь из османскоподданной Сирии. Кстати и материальные заработки в Сирии понизились в 1880-х годах вообще до жалкого уровня; вопрос об эмиграции на чужбину в поисках лучшего заработка поднимался сам собою не только в писательских кругах, но и в других.

Одним из пунктов, куда можно было эмигрировать, явля-

---

[47] В заключении Далляль и умер, накануне рождества 1892 г. Зейдан (*Та'рих адаб*, IV, стр. 246 и 247) два раза называет датою его смерти год 1899; но в книге Костаки-бея Хомского *Удаба' Халаб* тоже два раза (стр. 11 и 16) указан <1892 г.>

[48] Газета и журнал Бустания же в 1880-х годах, как знаем, вовсе сошли со сцены за смертью редакторов.

лась Америка. Спорадически, в торговых целях, эмиграция направлялась туда еще и в предыдущем десятилетии, в 1870-х годах [49]; однако сколько-нибудь значительная переселенческая волна сирийцев направилась в Америку несколько позже, в 1880-х годах. Ближе, чем Америка, был к Сирии и Палестине Египет. Там с прорытием Суэцкого канала и с приливом европейских капиталов появились один за другим разные новые источники снискания жизненных средств, и там же цензурные условия для прессы с 1882 г. сделались очень благоприятными. В прошлом сиро-палестинской истории «бегство в Египет» от местных невзгод очень практиковалось. Для христианина оно с малых лет популяризовалось евангельским повествованием о бегстве самого Иисуса Христа в Египет от Иродова избиения младенцев; каждый христианин с детства слышал евангелиста Матфея, как «ангел господень во сне явился Иосифу с повелением: встань, возьми младенца и матерь его и беги в Египет и будь там до тех пор, пока я тебе не скажу вернуться» и как Иосиф с малым Иисусом и его матерью убежали в Египет тайком, ночью, а многочисленные иконы всем воочию иллюстрировали, как «святое семейство» пробирается в Египет ночью, сквозь долгую пустыню, верхом на осле. Но то было очень давно, а в 1880-х годах спасительный Египет отделен был от Сирии не длинным многонощным верховым путешествием на спине осла, а только одною-единственною ночью преудобнейшего пароходного сообщения всех европейских агентств.

Началась повальная тяга писателей из Сирии в долину Нила. К прежним, более или менее случайным, литературным выходцам из Сирии, вроде братьев Таклов, издателей (с 1875 г.) влиятельной газеты «Ал-Ахрам», стали присоединяться волна за волною, волна за волною новые группы сирийских писателей, почти исключительно христиан. И благодаря этому мирному нашествию сирийских культиваторов на цензурно-свободную египетскую почву наступила совершенно новая, чрезвычайно плодотворная полоса в истории развития новоарабской литературы.

---

[49] А. фон Кремер еще в 1872 г. («Ausland», № 7, стр. 150) писал: «В Марселе, Ливерпуле и Манчестере существует уже немало сирийских колонистов, ведущих торговые сношения со своею метрополиею. Это не все: их коммерческие сношения распространяются и на Швецию с Норвегией, и на Северную Америку».

<Главы из второго тома>

МУХАММЕД ОСМАН АЛ-ДЖАЛЯЛЬ (1829—1898)

Далеко за пределами своей родины заставил в 1890-х годах говорить о своем мастерском литературном пользовании простонародною живою арабскою речью, без всякого, однако, отрицания старинного классического языка, один талантливый представитель старшего поколения европеизированных египтян, переводчик мольеровских комедий Мухаммед [ибн] Осман ал-Джаляль Ванайский (1829—1898) [1]. Его, впрочем, гораздо более оценили европейские арабисты, чем свои арабы. В политическом отношении он, хоть порою занимал сравнительно влиятельные сановные посты, оставался фигурою довольно бесцветною. К антипатичной для него английской оккупации, до которой он — старик — дожил и после того еще прожил почти два десятилетия, отнесся он сдержанно, дипломатически-пассивно. Заслуги Джаляля Ванайского перед родиною — культурные [2].

Родился будущий сановник-писатель Мухаммед Осман Джаляль (по египетскому выговору — Гялаль) в семье совсем незнатной и небогатой. Отец его [3], по происхождению турок,

---

[1] «Ванайский», «ал-Вана'и» — от имени города Вана в Среднем Египте.

[2] Свою жизнь изложил М. О. Джаляль в автобиографии, которую он, в 1890 г., дал для использования К. Фоллерсу, а перед тем — своему приятелю сверстнику Али-паше Мубараку, старому сановнику арабу вполне европейского воспитания времен Мухаммеда Алия, под конец министру народного просвещения (ум. в 1893 г.). Об Али-паше Мубараке (1823—1893) см. у Брокельмана; GAL, II, 481—482; он создатель высшего учебного заведения светского университетского типа «Дар ал-фунун» — «Дом научных отраслей» и автор 20-томного историко-географического описания Египта при хедиве Тауфике: *ал-Хитат ат-тауфикиййа л-джадида* (Булак, 1306/1889). Биографию Джаляля ал-Вана'ия см. у Мубарака в статье *Вана'* (<*Хитат*>, XVII, стр. 62—65); там и образцы поэтического творчества его приятеля Джаляля. В смысле вполне точного использования дат автобиографии понадежнее будет введение К. Фоллерса к транскрибированному им изданию текста «Der neuarabische Tartuffe», в ZDMG, Bd 45, 1891, стр. 37—40. У Брокельмана см. про Джаляля в GAL, II, 476—477; в писанных по-арабски историях литературы ср. у Шейхо о XIX в. (*ал-Адаб,* II, 1926, стр. 91 и сл.) и у Зейдана (*Та'рих адаб,* IV, стр. 245).

[3] Осман ибн Юсуф.



А. Е. Крымский (начало XX века)

женатый на египетской арабке, был мелким канцелярским чиновником каирского суда[4] и умер (1834), когда ребенку едва было пять лет. Еще при жизни отца он, всего двух-трех лет от роду, приступил к заучиванию Корана подряд на память и вызубрил чуть не две трети священной книги, до суры «Повествования»; хочется верить, что малютка, к своему счастью, все же не понимал таких вызубренных им пикантных сур, как сура «Корова» с описанием менструаций у женщин и с наставлением для мужей касательно полового общения с ними (II, 222 и сл.), таких, сур, как «Жены», и мн. др. О дальнейшем воспитании сиротки озаботился его дед с материнской стороны, отдавши его в начальную школу, где кроме основ грамматики преподавалась арифметика и вообще начатки математики. После той школы мальчик, уже подросший, поступил по экзамену в европеизированное «Училище иностранных языков» — «Мадрасат ал-алсун», которое завел основатель хедивской династии Мухаммед Алий. Заведовал училищем и руководил просвещением его питомцев вполне просвещенный шейх Рифа'а-бей, принадлежавший, как знаем, к первой группе тех талантливых египтян, которые были посланы Мухаммедом Алием во Францию для научного европейского образования. В «Училище языков» Джаляль прошел, с одной стороны, курс классической арабской филологии, а с другой стороны — в совершенстве усвоил французский язык и познакомился с английским и турецким, равно как с европейской географией и с основными принципами тех наук (медицины на первом месте), без известного знакомства с которыми нельзя точно понимать значение тех или иных европейских научных терминов. Государь Мухаммед Алий, реформатор Египта, был еще жив, когда Джаляль окончил курс училища и, едва шестнадцати лет от роду, поступил на практическую государственную службу (1845) в «бюро переводчиков» — «калам ат-тарджама». Имея официально разрешенный доступ в недурную подручную библиотеку министерства народного просвещения, юноша мог хорошо познакомиться с классиками средневековой арабской литературы, в частности с их литературным стилем, и в то же время жадно набросился на чтение европейских авторов XVII—XVIII вв.; «Хромой бес» Лесажа, «Характеры» де ля Брюйера, сатиры и пиитика Буало, басни Лафонтена, «Исповедь» Руссо, разные произведения Вольтера — определили мировоззрение и литературный вкус Мухаммеда Османа и вызвали в нем желание передать этих авторов арабской литературе. Первое, над чем начал он рабо-

[4] Имя сына «Мухаммед Осман» значит «Мухаммед, сын Османа», и потому архинепонятно, как это X. Гибб решился совсем выбросить из имени Джаляля «Мухаммед» и систематически титуловать его «Осман Джаляль» (см. его *Studies*, I, стр. 748; *Studies*, IV, стр. 2—3). К сожалению, пример Гибба бессознательно вовлек в ту же ошибку и аккуратного Г. Кампфмейера (*Die Anfänge*, стр. 174).

тать, это был традиционно классический, далеко не простонародный, по возможности, однако, удобопонятный для юношества, перевод «Басен» Лафонтена под заглавием «Бодрствующие очи» — *ал-ʿУйун ал-йавакиз,* который, впрочем, печатно вышел в свет не при жизни государя-реформатора Мухаммеда Алия, а уж при одном из его преемников (хедиве Саʿиде, 1854—1863), именно в 1275/1858 г.[5].

Много способствовал и дальнейшему европеизированию Джаляля, и успеху его служебной карьеры в Египте влиятельный советник Мухаммеда Алия, потом и Саʿида, глава врачебного дела в Египте, заслуженный египетский деятель француз Клот-бей, ученый медик. Этот деятель, которому, как знаем, Египет в деле реформ обязан очень многим, имел возможность близко узнать и оценить личность египетского государя-обновителя Мухаммеда Алия. Симпатией и уважением к стремлениям Мухаммеда Алия скорее вывести Египет на путь прогресса проникнуто у Клота-бея и известное всестороннее описание *(Aperçu)* Египта (Брюссель, 1840), и специальная история: «Мухаммед Алий, вице-король Египта» (1862). В составлении этого второго труда большое содействие оказал Клоту-бею Джаляль, и книга может считаться совместным произведением их обоих.

Со следующим египетским хедивом Исмаʿилом (1863—1879), который, мы видели, для Яʿкуба Сануа «Абу Наддары» первоначально был меценатом, покровителем, а потом озлобил этого «обладателя подзорной трубки» — «наддары» своею государственною политикою и довел до эмигрирования из Египта, у Мухаммеда Османа Джаляла не возникло никакой вражды. Джаляль в силу своей достаточно спокойной полуосманской натуры не был способен так волноваться, как живой, нервный еврей «Абу Наддара», и наблюдал своего государя не через усилительную «наддару», «подзорную трубку», а скорее уж через благодушные розовые очки, приятно окрашивающие действительность. Лично, за себя, он, во всяком случае, не имел никаких оснований питать недовольство по отношению к хедиву, который предоставил ему хороший служебный пост сперва в министерстве военном (1863), потом внутренних дел (1868). Служба не поглощала всего времени у Джаляля, у него оставалось много спокойного досуга и для любимых литературных занятий, от политики далеких. В 1285/1868 г. Джаляль издал сделанную классическим арабским языком свою обработку ро-

[5] Переизданий «Басен» Лафонтена в обработке Джаляля последовало не так много, как возможно было бы ждать для этого популярного литературного жанра, но все же переиздания были (так, Александрия, 1297/1880, Каир, 1313/1896). Важнейшая популяризация их — в школьных хрестоматиях. Другой переделыватель басен Лафонтена, Ибрахим Марзук (1817—1866), похвально аттестован у А. Кремера (*Aegypten,* Т. 2, стр. 329) как хороший переводчик, но его переделки не получили такой популярности, как джалялевские.

мантической идиллии одного из друзей Руссо — Бернардена де Сен-Пьера «Поль и Виргиния»[6]. Заглавие он приблизительно сохранил, омусульманивши французские имена героев этой пасторали в виде подобозвучных арабских: «Кабул и Вард-джанна»[7]. Сравнительно с французским подлинником, Джалялева переделка является сокращением; притом она изложена не простою прозою, а рифмованною, классическим арабским *садж*ʻем; многочисленные у Сен-Пьера философские размышления заменены, на арабский лад, задумчивыми «мудрыми» арабскими стихотворными изречениями. Приурочение Поля и Виргинии к арабской почве достигается и тем, что Кабул и Вард-джанна у Джаляля не христиане, а мусульмане, и добрый католический ксендз-миссионер превращен в не менее доброго исламского правоверного улема-факиха, который в своих наставлениях ссылается, конечно, не на святое Христово Евангелие, а на великий Мухаммедов Коран, ниспосланный с неба всевышним Аллахом своему почтенному пророку[8]. Несмотря, однако, на много подобных отступлений от французского оригинала, сделанных с целью придать творению Бернардена де Сен-Пьера чисто египетский местный колорит, не так давно арабист француз, в данном случае очень компетентный судья, высказался по поводу Джалялевой переделки «Кабул и Вард-джанна», что, несмотря на всю ее египтизированность и значительные текстуальные отступления от французской *Paul et Virginie,* Джаляль очень недурно сумел в ней сохранить подлинный дух французской пасторали и нисколько не извратил подлинных настроений Бернардена де Сен-Пьера[9].

Апогея своих жизненных упехов Джаляль достиг тогда, когда успел прожить полсотни лет. Сменивший Исмаʻила хедив Тауфик (1879—1892), после вступления на престол, сразу же пригласил своего верноподданного Мухаммеда-бея ибн Османа ал-Джаляля в свой государев кабинет. Почтенный поэт-министр сумел воспевать хедива Тауфика в классически скомпонованных одах (будущее светило придворных одопевцев, поэт Шаукий бегал тогда еще мальчишкой); составил он для хедива также стихотворения по поводу недавних событий русско-турецкой

[6] Год издания арабской обработки «Поля и Виргинии» (1285/1868) не поставлен на книге, но известен из показания самого Джаляля (ср. Vollers, *Der neuarabische Tartuffe,* стр. 38). Определение Гибба: «before 1892» (*Studies,* IV, стр. 2) — чересчур неопределенно.

[7] Переделка имени «Virginie» (чит. «Виржини») в «Вард-джанна», т. е. «Розу рая», довольно удачна. Переделка «Paul» (Поль) в «Ḳабӯл», конечно, фонетически не так хороша, но надо помнить, что звука «п» в арабском языке вовсе нет, а звук «о» должен передаваться через долгое «у», т. е., что французское «Поль» по необходимости звучало б в устах обыкновенного араба как «Бул»; отсюда до «Кабул» (Qabul) — один шаг.

[8] «Ла-ḳад анзала Таʻа̄ла̄ фӣ кита̄би-хи л-ʻаӟӣм — ʻала̄ лиса̄ни набийи-хи л-карӣм: Ḳул ла̄ ас'алу-кум ʻалай-хи аджр» (ср. в Коране XXXIV, 46; XXXVI, 20 и др.).

[9] E. Saussey, *Une adaption.*

войны 1877—1878 гг. и, сопроводивши своего государя в его поездке по Дельте, описал это «Хедивское путешествие» — *ас-Сийаха л-хидиййвийййа* в рифмованной форме, в хорошем классическом арабском стиле (Булак, 1297/1880; 34 стр.). В том же году понадобилось новое издание арабизованных басен Лафонтена (Александрия, 1880, литогр.). В арабской литературной жизни переиздание чего-нибудь происходит вовсе не часто, и данный случай показывает, с одной стороны, что к 1880-м годам у арабов вкус к Лафонтену успел уже достаточно вкорениться, а с другой стороны—что форма, которую придал басням Лафонтена Джаляль, тоже пришлась по вкусу более или менее широкой арабской публике. Вероятно, этому содействовала сравнительная простота стиля арабизированных Джалялем басен, хотя, впрочем, как указывалось, изложены они все же языком далеко не простонародным. Подходил, однако, черед для опубликования Мухаммедом Османом давно начатых литературных работ на действительно новом вульгарно-разговорном новоарабском языке.

Как раз вскоре после переиздания басен Лафонтена состоялось то крупнейшее политическое событие в жизни Египта, та оккупация Египта англичанами, которая, в качестве одного из своих последствий, вызвала массовый прилив сирийских литературных сил в страну. Вероятно, новая бурная волна оживленного интереса к европейским писателям, которая сразу всколыхнулась благодаря новоприбывшим молодым арабам-сирийцам, побудила и старого Мухаммеда-бея взяться за окончательную обработку знаменитейшего представителя европейской комедии — Мольера, с которым он уже и начал было знакомить земляков, еще в 1870-х годах. Подготовлен же был к этой работе Мухаммед Джаляль своими специальными интересами этнографическими, в области простонародной словесности. Существуют народные стихотворения, первоначально импровизации, «заджаль», или, в египетском выговоре, «загаль» [10], обычно очень меткие и сочно-выразительные. Мухаммед Джаляль, по-видимому, издавна, с любовью занимался записыванием их из народных уст и, литографически, опубликовал три сборника, под заглавием *Химл загал* — «Целая охапка заджалей» [11]. И вот уж после того мы <видим> за два года до смерти Джалялева покровителя хедива Тауфика, что выходит в свет объемистая книжка, содержащая не на мертвом литературном языке, а на живом, свежем разговорном египетском диалекте (раджазными стихами) целых четыре мольеровских комедии. В сво-

[10] В XII в. андалусский поэт-трубадур Ибн Гусман (Ибн Кузман) пустил вульгарный *заджаль* с его народным языком в литературный обиход и пользовался этою стихотворною формою даже для восхваления владетельных лиц вместо общепринятой для од формы «касыды». О нем: GAL, I, 272—273; II, 696.

[11] Год литографирования не обозначен, но в книжных каталогах конца 1880-х годов издание *Химл загал* уже значится.

ем французском подлиннике, как известно, комедии Мольера представляли собою тщательно отделанный образец французской речи времен Людовика XIV, «короля-солнца», и разыгрывались на придворной сцене в присутствии изящного отборнейшего аристократического общества Франции XVII в. Твердая вера в мощь и тонкую выразительность простонародной новоарабской речи позволила Джалялю безбоязненно избрать именно ее, а не мертвую литературщину, для колоритной передачи Мольера, хотя, правда, задача облегчалась тем, что Джаляль пожелал дать по-арабски не буквально точный перевод с французского, а мастерскую переделку, приуроченную к египетским нравам и быту. Заглавие книги: *ал-Арба' ривайат фи нухаб ат-тийатрат* — «Четверо отборных театральных пьес» (Каир, 1307/1890). Содержание: «Шейх Матлюф» (т. е. «Тартюф», стр. 3—77), «Ученые женщины» (стр. 79—145), «Школа для мужей» (стр. 147—188), «Школа для женщин» (стр. 189—240). Несколько позже сюда прибавилась переделка, тоже по-простонародному, еще одной, менее общеизвестной пьесы Мольера, осмеивающей придворных вестовщиков-сплетников: *Ривāйат ас-сукала'* — *Les fâcheux* (1314/1897).

Приурочение французских комедий, взятых из жизни всемирной столицы Парижа и Франции эпохи Людовика XIV, «короля-солнца», к более скромной жизни Каира XIX в. достигается у Мухаммеда Османа прежде всего, с чисто внешней стороны, заменою личной и топографической французской номенклатуры на свою египетскую. Из Тартюфа сделан шейх Матлюф; имеющие с Тартюфом дело дамы-француженки получают архиегипетские имена вроде «ситт Умм ан-Нил» (мать хозяина дома, где подвизается святоша) и «ситт Аниса» (жена, m-me Elmire), а бойкая горничная-субретка наделяется персидско-арабским именем рабыни: «Бихане». Чтобы топография получилась каирская, или каирских окрестностей, Мухаммед Осман в последнем акте «Тартюфа» (явл. 4) заставляет полицейского (по имени он—Абд ал-'Аль) вспомнить, что он уж лет двадцать знает всех родных хозяйки дома: сам он ведь родом из Ма'сары — «балади Ма'сара» (это немного южнее Каира), а служил податным сборщиком «меккасом» в соседнем местечке Турре. Более существен, однако, в драматических переделках Мухаммеда Османа другой прием, уже успешно применявшийся им в обработке повести «Поль и Виргиния»: бытовые черты действия, житейские воззрения и нравы действующих лиц снабжены своей местной, арабской окраской. Все персонажи, конечно, мусульмане, которые набожно чтут не только Аллаха и его посланника, но и местную египетскую святую Нефису («Тартюф», V, явл. 5) [12]. Католический ханжа-проходимец Тар-

[12] Театральный термин «акт», или «действие» передается у Мухаммеда Джаляля через «фасл» («отдел»), а отдельные «сцены» — через «манзар» («явление»).

тюф до блестящей неузнаваемости, до полной иллюзии заменен типичным мусульманским шейхом-святошей Матлюфом, с ригористическими исламскими изречениями на устах. При встрече с шустрой рабыней Бихаиой он, как и Тартюф Мольера, вытаскивает из кармана платок и предлагает ей прикрыться от его очей, но тут же добавляет — уж по-корански, по-харемному: «Ведь нам, мужчинам, смотреть на вас грех, харам». Зритель сразу чувствует, что он в мусульманском хареме, а не во французских апартаментах. И новую юмористическую правдивую бытовую окраску получает после того ответ разбитной рабыни, на «ты», конечно, к тому же с легким усилением пикантности сравнительно с французским текстом:

Валлахи, ин текун арйан кӯллак, ма штехи-к
Веля темиль нефси ли шере бессе фик!

«Клянусь Аллахом! если ты будешь весь голый, я не почувствую к тебе вожделения,
И душа моя даже на волосок не склонится к тебе!»
(III, явл. 2)

У Мольера сказано галантнее и деликатнее: «не соблазнюсь», что для французской горничной более подобает. Да Джаляль опрощает не только горничную: госпожа в «Тартюфе», превратившаяся из французской дамы «madame Elmire» в египтянку «ситт Аниса», перестает у него быть той полуэфирной «дамой приятной во всех отношениях» (берем термин Гоголя), которая (по выражению Гоголя же) не «сморкается», а «обходится посредством носового платка». У Мольера мадам Эльмира не спит от жары, у Джаляля ситт Аниса не может заснуть именно потому, что страдает от сильного насморка («сухне мин ин-незле», I, явл. 4). И т. п., и т. п. В общем окраска комедий Мольера в чисто египетский локальный колорит произведена у Джаляля настолько мастерски, что человек, который не читал Мольера или, если читал, то призабыл, способен и не почувствовать французского происхождения пьес и легко может счесть их за чистейшее египетское произведение автора-араба [13].

Среди обработанных Мухаммедом Османом Джалялем мольеровских комедий наиболее удачной и по звучности стихов и по прочей отделке вышла первая: «Шейх Матлюф», т. е. «Тартюф»; она подверглась даже двукратному редактированию [14]. Политико-общественные настроения Мухаммеда Османа

[13] Это слова К. Фоллерса в предисловии к *Der neuarabische Tartuffe*, стр. 40.

[14] Первая обработка «Шейх Матлюф» — «Тартюф» издана была Джалялем сначала отдельно, в 1290/1873 г., при хедиве Исма'иле. В сборнике ж «ал-Арба' ар-ривайат», 1890 (стр. 3—77) мы видим уже подправленную редакцию. Карл Фоллерс в вышеупомянутой своей статье (ZDMG, 1891, стр. 36—96) транскрибировал «Шейха Матлюфа» латинскими буквами, фонетически передавая египетское простонародное произношение, которое он проверил на

сказались здесь на выборе времени из жизни своей родной страны, к которому он приурочил гнусные проделки святоши-обманщика Матлюфа, лицемерно благочестивого, правоверного шейха, приверженца святой старины. Действие происходит уже после реформ Мухаммеда Алия в Египте, не то еще при самом Мухаммеде Алие (ум. в 1848 г.) не то, может быть, при хедиве Исма'иле в 1860-х годах, когда автор сам занимал ответственный пост в министерстве внутренних дел. Мамлюков больше уж нет (их еще в 1811 г. истребил Мухаммед Алий) [15], но косные муллы-мракобесы, ханжи-эксплуататоры, неизжитые пережитки старого, темного, ненасытного ислама мамлюкских времен [16], продолжают благополучно жить и действовать в стране, не перестают наводить религиозную тьму на верующих людей, чтобы, отуманивши доверчивых своих почитателей, прибрать при случае их имущество в свои хищные, загребущие руки, и притом в формальном согласии со старинными традиционными законоведными понятиями. Но так как реформы европеизатора-государя Мухаммеда Алия успели внести в египетскую жизнь совершенно новое понимание юридической справедливости, то светский хедивский суд уж не дает нахалу-святоше, фарисею ислама шейху Матлюфу, восторжествовать над доверившимися ему несчастными благочестивыми простаками. В решительную минуту присланный чиновник нового, хедивского суда разрушит коварные крючкотворные замыслы преподобного шейха и потянет этого старорежимного паука в тюрьму, потому что реформированная египетская юстиция зорко охраняет интересы хедивских подданных и не может дать их в обиду. И так как, по исходу драмы, для всех делается ясно, насколько суд, преобразованный реформатором-государем по передовым образцам, стоит выше старого дореформенного судилища, то все присутствующие заканчивают пьесу дружным возгласом: «Аллах йетыль

месте (он жил тогда в Каире). У него приняты в расчет и варианты 1-го издания, и приложен маленький глоссарий менее известных диалектизмов; перевода, к сожалению, Фоллерс не приложил, рассчитывая на то, что читатель, держа в руках французский текст Мольера, кое-как справится и с народным арабским. Ряд полезных филологических соображений к тексту «Шейх Матлюф» Фоллерсова издания предложил А. Социн (*Bemerkungen zum «Neuarabischen Tartuffe»*) в следующем (46-м) томе ZDMG (1892, стр. 330—398). Но мнение Социна, что стихотворный метр в драмах Мухаммеда Джаляля не имеет связи с арабскими старинными метрами, а есть просто александрийский стих, заимствованный из французского оригинала, было арабистами отвергнуто, и установлено, что Джаляль использовал ямбический метр *раджаз* (см.: M. Hartmann, DLZ, 1895, стр. 999; его же, OLZ, Jg. 1, 1898, стр. 2; Sobernhiem, *Bemerkungen zu Socin*).

[15] Или, как картинно выразился Фоллерс: Die Mamluken haben mittlerweile auf der Citadelle Kairo's ihd Leben ausgehaucht <«Между тем мамлюки в каирской цитадели испустили свой последний вздох»> (ZDMG, Bd 45, 1891, стр. 36).

[16] «Die alte Schlange des Islams» <«Давняя гидра ислама»> — по тому же картинному выражению К. Фоллерса.

омр эль-хыдейви аля д-давам! Амин!» — «Бог да продлит жизнь хедива вовеки! Аминь!»[17].

Из прочих трех пьес мольеровского репертуара особенно остроумно вышла в Джалялевой обработке вторая: «Ученые женщины» — *ан-Ниса' ал-'алимат*[18]. Вместо жеманных дам парижских литературных салонов XVII в., печальниц об утонченности французского языка, Джаляль вполне естественно выводит египетских барынь, мать и дочь, которые не любят языка черни, т. е. новоарабского, и сходят с ума по классической арабской речи и классическому стихотворству. Вложенные в их уста образцы якобы превосходного касыдного творчества[19] — удачная сатира на устарелые псевдоклассические арабские литературные приемы, комичные в условиях жизни XIX в. Воззрения этих барынь на арабский язык должна разделять и их прислуга. Прислуга для них не годится, если говорит не «би н-нахави», т. е. не по правилам классической грамматики, созданной тысячу лет тому назад Сибавейхом, Нифтавейхом и другими корифеями арабской филологии блестящих времен аббасидского халифата. Хозяйство в доме, разумеется, идет из рук вон плохо, дети заброшены, муж недоволен. Была у них хорошая кухарка и умела угодить своею стряпнею хозяину, но ученая барыня прогнала кухарку за недостаточную грамматичность ее речи:

Сколько уж раз не соблюдала она синтаксических законов, во гнев Сибавейху!
В грамматических правилах эта кухарка совсем не считается с Нифтавейхом.
(II, явл. 7)

Муж и дядя теряются, <не зная,> что делать: они напрасно стараются образумить «ученую» барыню и внушить ей, что главная обязанность женщины — любить мужа, воспитывать семью, вести хозяйство. Согласно с подлинным мусульманским бытом, бытовой реалист Джаляль должен был вложить в уста египтянину мужчине далеко не такое салонно-утонченное, как

---

[17] Касательно такой авторской идеологии в «Шейхе Матлюфе» (т. е. «Тартюфе») см. у Фоллерса там же, стр. 36 и стр. 40. Собственно, только в конце пьесы виден более или менее прозрачный намек на время хедива Исма'ила (воцар. в 1863 г.); а общая картина пьесы скорее ведет нас еще во времена первого реформатора, Мухаммеда Алия (титула «хедив» у него, однако, еще не было).

[18] По тексту издания в «ал-Арба' ривайат» (Каир, 1890, стр. 79—145) пьесу «Ученые женщины» издал в латинской транскрипции с немецким переводом Фр. Керн (Лейпциг, 1898, дисс., 149 стр.). О неожиданном газетном переиздании 1912 г. в «Ал-Му'аййаде» речь будет ниже. На диссертацию Ф. Керна рецензия К. Зейбольда в OLZ (Jg. 2, 1899, стр. 156 и сл., к этому М. Хартман, там же, стр. 204) и Д. Макдональда в «American Journal of semitic languages», 1901, (т. 17, стр. 117 и сл.).

[19] См.: Мухаммед Осман Джаляль, *ан-Ниса' ал-'Алимат,* изд. Керна, стр. 74.

у мольеровского персонажа, определение качеств, которыми женщина может увлечь мужа:

Меня пленило твое белое лицо, твой стан, ровный, как копье,
Твой ротик с его сахарно-сладкой слюною,
Твои соразмерные бедра [20] с тонкой талией,—
Вот что пленило меня и заставило страдать по тебе.
(V, явл. 1)

В этих, как-никак грубоватых, словах — огромная бытовая разница, подсказанная египетскою действительностью, сравнительно с галантною тирадою мольеровского героя, где о женских бедрах, понятно, речи быть не могло:

Votre grace et votre air sont les biens, les richesses,
Qui vous ont attiré mes vœux et mes tendresses;
C'est de ces seuls trésors que je suis amoureux!

Заметить нужно, что переделанные Джалялем «Ученые женщины» пригодились, лет двадцать спустя, реакционерам-клерикалам для осмеяния женской эмансипации. В 1912 г., когда борьба за освобождение египетской женщины усилилась в литературе (в этом году вышла вторым изданием книга Касима Амина с требованием эмансипации для мусульманок), клерикальный «Ал-Му'аййад» (1912, 16/IX) для потехи своих консервативных читателей просто перепечатал пьесу-переделку Джаляля, уже лет пятнадцать лежавшего в могиле и лишенного возможности высказаться, одобряет ли он такое применение его пьесы.

Остальные пьесы Мольера («Школа для мужей», «Школа для женщин» и «Надоедливые») переработаны таким же образом [21], т. е. простонародными стихами с перенесением действия из Франции XVII в. в Египет новейшего времени, снабженный уже и изобретениями новой европейской техники: в «Школе женщин», например, человек торопится не потому, что ему пришла в голову спешная мысль («une idée pressée», как у Мольера), а потому, что в порт пришел пароход, *виль-вабар* [22], и дельцу надо поспешить (III, явл. 4).

Употреблением простонародного языка не для зубоскальства, но для передачи знаменитых произведений мировой лите-

[20] По-арабски «ридф» — даже просто «зад».

[21] Из них «Школа для мужей» (ал-Арба' риваййат», стр. 147—188) имеется и в европейской латинской фонетической транскрипции: «Madrasit il azwag» (М. Зобернхейма (Берлин, 1896, докторат), с немецким переводом. Ему же, как отмечалось, принадлежат возражения против Социна по поводу метрики Джаляльевых пьес (*Bemerkungen zu Socin* и, впоследствии, заметка *Muhammed Bey 'Othman al-Djalal* в EI (III, стр. 740), очень короткая (неполный один столбец) и оставляющая многого желать.

[22] Слово взято из современного обиходного французского языка, в котором, как известно, пароход называется не только «un bateau a vapeur», но и просто «une vapeur».

ратуры Мухаммед Джаляль, можно быть уверену, обессмертил свое имя у грядущих поколений арабского общества, и чем дальше будет развиваться новоарабская литература, тем больше будут цениться его демократические опыты в этой области. При своей жизни Мухаммед Джаляль, в ответ на холодное отношение современного ему арабского общества к его «простым» переделкам из Мольера, быть может, мог найти известное утешение в горячем приеме, который оказали этим его пьесам европейские ориенталисты. «Разрыв с высокоарабщиной раньше или позже должен же у арабов произойти», приветствовал джаляловские переделки А. Социн: «Ведь для кого обязаны писать новые писатели, если не для народа? А народу приподнятая высокоарабщина — непонятная, чуждая речь» [23]. Однако такой осторожный, глубокосведущий ориенталист, как Т. Нёльдеке, и тогда предвидел, что литературная победа простонародных идей Джаляля далеко не близка. В своем очерке семитских языков (1899) Нёльдеке писал: «Только будущее покажет, увенчаются ли стремления подобного рода прочным успехом, хотя они, конечно, вполне законны». Нёльдеке отмечал, что многовековый литературный арабский язык связывает и объединяет всех арабов-мусульман целого мира, да в большей или меньшей степени связывает и всех мусульман на свете, «и попыткам разорвать эту связь противостанет не один лишь закоренелый консерватизм, но и соображения благоразумия» [24]. Престарелый Мухаммед Джаляль не отказался, однако, от своих симпатий к литературизации вульгарного языка: предсмертное издание такой же простонародной переделки мольеровских *Les fâcheux (ас-Сукала', 1897)* ясно об этом свидетельствует.

Нёльдеке относил к числу более или менее простонародных опытов Мухаммеда Джаляля такие его переводы, как обработки трех псевдоклассических трагедий (*тараджида*) Расина XVII в.: «Александр Великий», «Эсфирь» и «Ифигения» (1894) [25]. Едва ли можно согласиться с Нёльдеке, даже принимая в расчет его осторожную оговорку: «впрочем, Гялаль при этом не обошелся без заимствований из староарабского языка» [26]. Положим, Джаляль умел обработать расиновские *траджида* легким, общепонятным стилем, но все же их язык есть обычный литературный, без той подлинной простонародности, которую мы находим в обработках мольеровских комедий. Среди этих трех трагедий «Эсфирь» — *Астир*, которую Расин написал по просьбе набожной мадам де Ментенон для воспи-

---

[23] Socin, ZDMG, Bd 46, стр. 331.

[24] Nöldeke, *Die semitischen Sprachen*, стр. 64 То же: Крымский, *Семитские языки*, ч. III, стр. 456—457.

[25] *Ар-Ривайат ал-муфида фи 'илм ат-т(а)раджида*, Каир, 1311/1894: тут же приложен панегирик в честь хедивской династии.

[26] Nöldeke, *Die semitischen Sprachen*, стр. 64.

танниц Сен-Сирского монастыря, сразу же приобрела популярность среди христиан соседней Сирии и, благодаря своему библейскому сюжету, понятному для учащегося христианского юношества, часто ставится на школьных сценах Сирии и Палестины в торжественных собраниях (ихтифал) и производит огромное впечатление на приглашенных родителей и иную публику [27]. Джаляль перевел также две трагедии Корнеля, ближайшего предшественника Расина, именно: «Сид», с андалусским сюжетом, очень близким для арабского сердца, и «Горации», на архаично-римскую тему о героическом смертном бое трех римлян братьев Горациев против трех братьев Куриациев из враждебной Альбы-Лонги. Но издать Корнеля печатно старик-писатель не успел (ум. в 1898 г.).

---

[27] Мне лично пришлось видеть *Астир* в исполнении учеников православной школы о. Ханны Мжа'аса в горном ливанском селе Шувейре в 1897 г. Я сидел в первом ряду и не мог видеть лиц приглашенной публики, мог судить о впечатлении только по рукоплесканиям или по одобрительному шепоту соседей: бйышаẖẖсӯ мнйẖ!» — «Хорошо играют!» Но сам о. Ханна, который внимательно следил за выражениями лиц собравшихся сельских зрителей-горцев, потом говорил мне, что в некоторых патетических местах они прямо «жаннӯ», т. е. «лишились ума [от восторга]».

<ФАРАХ АНТУН И МУСТАФА МАНФАЛУТИЙ>

Два отдельно стоящих писателя XIX — начала XX в.: резко вольнодумный христианин Фарах Антун (1874 — 1922) и ненавистный заскорузлым клерикалам ислама клерикал-прогрессист правоверный Манфалутий (1876 — 1924). Невольное объединение двух этих несходных писательских фигур на почве западной культурности и литературы

Нам следует в отдельной главе коснуться двух писателей, стоящих несколько обособленно от предыдущих групп, коснуться двух литераторов-ровесников, которые в разных условиях выросли в XIX в. и проявили свою деятельность в начальных годах XX в. Их воззрения, казалось бы, чуть не радикально противоположны — и все же оба они как-никак оказываются между собою связаны. Один — христианин-сириец Египта Фарах Антун (1874—1922). Он — антирелигиозный философ-пессимист, он и романист и драматург, и переводчик произведений западной философской мысли; другой — азхарец и вместе с тем несдержанный враг Азхара шейх Манфалутий (1876—1924), несомненный мусульманский правовер-клерикал, но с стремлением к прогрессу, правовер в воззрениях, иногда более реакционный, чем был муфтий Мухаммед Абду, иногда же бесконечно более передовой, чем Абду. Западнические труды ненавистного клерикалам-христианам Фараха Антуна этот клерикал-мусульманин, незнакомый ни с одним европейским языком, использовал в самой широкой степени, и это обстоятельство позволяет историку литературы протянуть между ними связывающую нить.

Родился Фарах Антун (в 1874 г., если еще не в 1873 г.) в сирийском порту Триполи[1]. Школа в Кефтине, в которой он

[1] Колебание в годе рождения не устраняется и **биографией-некрологом** Фараха Антуна, которую составила его сестра Роза Хаддад (Каир, 1923; опус 144 стр., но очень много места занимают отзывы о покойном и речи). И. Ю. Крачковский, автор лучшей характеристики Фар. Антуна, или вовсе не касается года его рождения (см. *Исторический роман,* отд. отт., стр. 25), или принимает дату 1873 г. (см. *Предисловие* к *«Образцам»,* стр. XIII). Ср. еще

воспитался, дала ему французское просвещение, но вызвала также реакцию против религиозной узости. По окончании школы он начал было учительствовать в Триполи и обнаружил тяготение к литературе. Но турецкая деспотическая политика в Сирии, в частности несносный цензурный гнет над свободной мыслью, заставила Фар. Антуна вскоре же, в 1890-х годах, как и многих других сирийских литераторов, покинуть Сирию и переселиться в Египет. В Александрии он начал издавать журнал «Ал-Джами'а» — «Общественность» и проявил в нем необыкновенно легкий, удобопонятный стиль и много полемической горячности в защиту своего вольнодумного религиозно-философского (точнее, пожалуй, антирелигиозного) направления. Здесь, по журналу и отдельным известиям, как и в дальнейшей литературной деятельности Фараха Антуна, легко установить, что на его мировоззрение имели влияние из более старых французских писателей Руссо и его приятель Бернарден де Сен-Пьер [2], романтик Шатобриан, а из более новых Ренан (в частности своею «Жизнью Иисуса»), Жюль Симон и в не менее высокой степени русский мыслитель Лев Толстой, который мог быть известен Фараху Антуну как по французским переводам, так и по арабским работам питомцев Назаретской учительской семинарии русского Православного палестинского общества [3]. Фарах Антун популяризовал своих любимых мыслителей и в журнале, и в отдельных книгах. В начале XX в., поработавши под несомненным влиянием идей известного классического труда Э. Ренана *Averroes et l'averroisme*, Фарах Антун опубликовал свою, сразу же нашумевшую книгу «Ибн Рушд и его философия» (1903). Знаменитый арабский философ-аристотелик XII в. кордовец Ибн Рушд (1126—1198; у европейцев Аверроэс), который приобрел известность у своих современников не только истолкованием Аристотеля, но и своею полемикой против «Крушения философов» исламского светила Газалия, должен был под конец своей жизни, когда в государстве Альмохадов началась клерикальная реакция, не только испытать государеву опалу, но и

о Фар. Антуне у Аккада: *Мукалахат* (Каир, 1924, стр. 61—66) и у Л. Шейхо в «Ал-Машрик», 1927 (стр. 115).

[2] Повесть «Поль и Виргиния», переведенная Ф. Антуном (Александрия, 1902), вызывала к себе у арабов интерес и раньше; но, например, перевод Мух. Османа Джаляля (Каир, 1868), собственно, был, как знаем, не переводом, а лишь переделкою, приспособленною к египетской обстановке.

[3] Полуобруселый Салим Куб'айн, переселившись в Египет еще в 1901 г., издал «Учение Толстого» (Каир, 1901). Другие работы Куб'айна над Толстым уж несколько более поздние: «Евангелие Толстого» и повесть «Крейцерова соната» (Каир, 1904); но в переводе с французского языка «Крейцерова соната» явилась по-арабски уж и двумя годами раньше (Рио-де-Жанейро, 1902). Роман Толстого «Воскресение» в переводе с английского издан (ок. 1900 г.?) без обозначения года в Каире Рашидом Хаддадом. С русского берлинского издания перевел «Восстановление ада» Л. Толстого опять-таки Салим Куб'айн (Каир, 1909). Были еще и другие переводы из Толстого на арабский язык.

посидеть в тюрьме[4]. В средневековой Европе, которая рано узнала Аверроэса благодаря латинским переводам, он нашел много приверженцев, но встретил также горячую вражду со стороны таких правоверных светил католической схоластики XIII в., как Фома Аквинский и Альберт Великий. Книга Фараха Антуна «Ибн Рушд и его философия», рационалистически коснувшаяся множества деликатных религиозных пунктов и осветившая их с субъективной страстностью, которой у академичного Ренана не было, привела в возмущение и христианский и мусульманский арабский мир. Ригористически-католический журнал «Ал-Машрик» бейрутских отцов иезуитов уж и раньше стал во враждебные отношения к Фараху Антуну и его органу «Ал-Джамиʽа», а с мусульманской стороны даже такой прогрессист ислама, как шейх Мухаммед Абду, обрушился на книгу про Ибн Рушда. Между органом сторонников Абду, недавно созданным журналом «Ал-Манар» и журналом Фараха Антуна «Ал-Джамиʽа», полемика затянулась довольно надолго.

Естественно, что в настроениях Фараха Антуна, и так полных грусти и пессимизма, всякие выслушиваемые нападки, все нежелание людей понять задушевные его убеждения должны были отразиться чувством глубокой горечи. Но он не сдался и год спустя после книги об Ибн Рушде попытался беллетристически провести хотя бы некоторые из своих философско-рационалистических идей, влагая свои мысли в уста действующих лиц, в историческом романе о завоевании святого христианского града Иерусалима халифом Омаром (636—637).

Заглавие романа — *Урушалим ал-джадида* — «Новый Иерусалим» (Александрия, 1904); «новый», очевидно, в смысле «попавший от византийцев-христиан в новые мусульманские руки»; подзаголовок романически поясняет: «Завоевание арабами священного града, где оказался больной человек и прекрасная израильтянка». Содержание романа должно было причинить неприятностей больше христианам, а не мусульманам. Арабский халиф-завоеватель Омар изображен у Фараха Антуна с симпатией и почтением, тогда как византийский император Ираклий, недавний освободитель животворящего древа от персидского плена, обновитель двунадесятого праздника Воздвижения, бегло характеризуется в романе Фараха Антуна чертами самой заурядной личности. Наиболее же, конечно, должна была претить христианскому набожному чувству попытка автора провести через разговоры в романе рационалистическое воззрение Ренана на чисто человеческую природу и личность Христа, на чисто человеческую его смерть, на суть первоначального христианства. Стиль «Нового Иерусалима»,

---

[4] По-русски см. об Ибн Рушде: Крымский, *История арабов*, ч. I, стр. 153—154. Русский перевод из Ренана «Аверроэс и аверроизм» (Киев, 1903, 241 стр.) вообще неудовлетворителен и содержит пропуски.

как вообще во всех произведениях Фараха Антуна, увлекательно легкий, чисто французский по стремлению к удобопонятности; опыт показывает, что студенты-арабисты даже второго курса могут его читать почти свободно. Художественность в нем, однако, неравномерна: главы, в которых выступают резонеры, проповедующие авторскую идеологию, скучноваты, тягучи; но главы просто повествовательные отличаются живою красочностью и часто дышат неподдельной поэзией, разве изредка в них тоже мелькнет случайная тенденциозная черточка, без которой художественное впечатление было бы для читателя значительно целостнее [5].

Вифлеем в праздник Рождества — это Кааба для христианских богомольцев, начинает Фарах Антун первую главу своего исторического романа [6]. Со всех концов христианского мира сюда устремляются к этому дню пилигримы, на рождественное празднование, все равно как на пасху, все совершают паломничество в иерусалимскую церковь Христова воскресения. В 636 г., в сочельник, Иерусалим остался почти пуст: его жители направились в Вифлеем. Еще дня за два до праздника мужчины, женщины, дети устроились, за известную плату, в домах своих родственников и знакомых в Вифлееме, а кроме того нахлынули сюда люди из Палестины, Северной и Средней Сирии, Египта, Малой Азии, Константинополя, <с> Кипра, Родоса, неодинаковые типы лиц способны были навести на мысль, что в этом маленьком городке собрались представители всего рода человеческого.

Пещерная церковка, которая считается у людей за место рождения Христа, вместе с большою пристроенною рождественскою церковью находится посередине городка. Построила храм царица Елена, мать императора Константина Великого. Все сияло лампадами и свечами; из кадильниц дымился благоухающий фимиам; толпы радостно настроенного народа входили в храм и выходили из него. На запад от церкви находился «Красный дом», т. е. гостиница для зажиточных богомольцев: один корпус для мужчин, другой для дам, а перед ними — обширный сад с трапезной посредине, тоже с отделениями для мужчин и для женщин. День был холодный, тучи заволакивали небо, можно было ждать дождя с юго-запада, и, несмотря на это, в мужской половине сада расхаживал странный человек с какою-то рукописью в руке и по временам заглядывал в нее для чтения, дабы после того пораздумать о прочитанном. Но это было не священное писание, а «Книга о душе» Аристотеля [7]. Он ее продолжал почитывать, хоть уже становилось темно на дворе, и ветер к вечеру дул холоднее. С улиц доносился веселый гам движущейся туда и назад толпы, слышались выкрики торговцев, пронзительные песни певцов. Этот хохот и гам по временам вызывал на лице сурового читателя Аристотеля пренебрежительную и досадливую усмешку, а когда однажды веселый галдеж усилился чересчур, он засунул руку в карман, достал тетрадь и написал в ней: «Высшие классы думают только о наслаждениях; они радуются и веселятся, потому что император дает им свободу пользоваться жизнью; весь свет для них заключается в еде, питье, удоволь-

---

[5] Например, в первой же главе дан основанный на Ренане намек, что христианские святыни Палестины не подлинны: «вифлеемская пещера, с ч и т а ю щ а я с я у людей за место рождения Христа».

[6] Мы даем тут, разумеется, не полный перевод главы, а лишь довольно подробное сокращение.

[7] Из предыдущей диссертации Фараха Антуна об Аверроэсе (Ибн Рушде) мы можем понять, что, вероятно, чтение касалось специально третьей главы Аристотелева трактата, в которой решается вопрос, сохраняет ли душа личное бессмертие после смерти человека или же бесследно растворяется в высшей божественной душе и прекращает индивидуальное существование.

ствиях. А низшие классы довольствуются самым малым и выносят все труды на своих плечах. Откроются ли у них хоть когда-нибудь очи?!»

Едва он это написал, в сад влетело десятка два смеющихся и хохочущих дам. Из их разговора выяснилось, что странный читатель, портящий себе зрение над рукописью в темноте, это, по-видимому, отшельник из монастыря святого Ильи. Одна из дам, Феофана, впрочем, набожно перекрестилась, заявила, что в нем («кирие элейсон!»), наверное, сидит Вельзевул, и, осенивши себя снова крестным знамением, плюнула на Вельзевула. Подруги, однако, встретили ее слова хохотом. Потом пришли знакомые мужчины. Начался общий разговор. «Ночью, вероятно, приедет патриарх»,— сообщил один из мужчин. «Радостный будет праздник! — заметила одна из дам-иерусалимлянок.— Смотрите, сколько богомольцев прибыло в этом году!» Мужчина покачал головою: «Это ж не все богомольцы, а больше всего беглецы, которые спаслись сюда от арабов».— «О политике говорите тоже с оглядкою!» — шепнула осторожная Феофана.— «А чего бояться? войска императорские разбиты, арабы вот-вот покажутся у стен нашего города».— «Как разбиты?!» — всполошились дамы.— «Разбит полководец Мануил?!» — «А, разбит, при Ярмуке. Арабам теперь открыта дорога в Сирию, все равно как после Кадисии — дорога в Персию». Оглядываясь все же, чтобы никто не подслушал, потолковали о том, что император Ираклий в отчаянии уехал из Сирии в свою столицу Константинополь и увез с собою животворящее древо, а уезжая, сказал: «Прощай, Сирия! Прощай! Я уж тебя не увижу!» Да и как было не уехать? В столице волнения, к ней подступили монголы (=авары) и славяне — болгары и сербы. Восемь лет тому назад, когда Ираклий победоносно возвратился из Персии и лично водрузил похищенный персами крест опять на Голгофе, придворный поэт Григорий Писида слагал в честь императора звучные касыды (оды), в которых сравнивал его с Ашилом (Ахиллом) и с Константином Великим, а теперь, говорят, у императора и ум помрачился,— войска хотят его свергнуть[8]. «Наш патриарх Софроний, слышно, крайне сердит на императора за его неумение защитить Сирию от арабских завоевателей».— «Ну, между ними вражда старинная, из-за вопросов веры[9]. Однако всем ли теперь вести догматические распри, когда всем следует единодушно сплотиться против грозного врага?» — «Ах, боже мой! — закричала одна из дам: «Мы ведь сумели победить такую могущественную державу, как персидскую, разорили даже ее столицу,— и неужели не можем одолеть жалкие бедуинские племена?!» Собеседники замолчали было, потом начали обсуждать причины, почему империя оказывалась сильна прежде и почему она ослабела теперь. А потом все они, сирийцы и греки, люди Востока и люди Запада, помолчавши, переглянулись и беспечно улыбнулись. Улыбка эта означала: «Теперь у всех нас праздник, день радости и веселья, нечего нам спорить о религиозной и национальной политике: на такие споры хватит людям и будней!»

Эта первая глава «Нового Иерусалима», даже в нашем кратком пересказе, думается, способна заинтриговать каждого

---

[8] Авары, конечно, могли по языку принадлежать к монгольской ветви, но самый-то термин «монголы» в VII в. был еще не в ходу. Историческим предвосхищением является и наименование балканских славян «болгарами», потому что болгары (Аспарух) пришли на Балканский полуостров и покорили славян только тридцать лет спустя (в 660-х годах). Термин «касыда» для греческой «оды» тоже несколько преждевремен. В извинение Фараху Антуну нужно сказать, что иногда самые осторожные ориенталисты пользуются для совсем старых времен более новою выразительною терминологиею. Египтологи, например, преспокойно называют архаичных фараонских советников-министров «везирами», в том числе и авторитетный Эд. Мейер.

[9] Гераклий для примирения православных греков с сирийцами-монофизитами обнаруживал наклонность принять посредствующее учение монотелитов (оно, как знаем, отразилось в общине маронитов).

читателя сразу же, и ему непременно захочется знать продолжение. Недаром она внесена, как образцовая, в хрестоматию *Образцы,* изданную под редакциею И. Ю. Крачковского [10]. По-видимому, именно она больше всего подала ему основание высказаться, что в смысле художественности Фарах Антун, быть может, даже превосходит общепризнанного корифея арабского исторического романа — Дж. Зейдана [11]. Насчет некоторых (не всех, конечно) дальнейших глав И. Ю. Крачковский делает, впрочем, довольно строгую, но вполне справедливую оговорку, которую отчасти и мы выше наметили: «[Из-за тех глав] архитектоника романа страдает ужасно: в то время как обычная глава заключает по пяти-шести страниц, одна из глав, где автор влагает в уста отшельника собственные идеи решения социально-религиозного вопроса под плохо скрывающим его намерения заглавием „Горней проповеди", разрастается до 25 страниц монолога (41—67); в другом месте монолог идет опять на 15 страницах (81—94), и автор устами своего героя излагает взгляды Ренана на смерть Христа. Пророчество на 20 страницах (138—157) о будущих судьбах Византии, представляющее конспект ее истории, опять-таки вносит несоразмерность в план романа» [12]. Однако эти главы осмотрительно вставлены у Фараха Антуна в роман уже тогда, когда он успел бесповоротно заинтересовать читателя. Можно бы подумать, что он был знаком с правилом, открыто высказанным у знаменитого русского религиозно-тенденциозного (но в другом духе) писателя Достоевского: личные авторские идеи, сколько-нибудь длинное наставление следует, по Достоевскому, преподносить читателю ни в каком случае не сразу, а лишь после того, как он будет увлечен общим ходом романа настолько, что наверное не отложит книги в сторону и из интереса к дальнейшим судьбам героев непременно прочтет и то, что автор ему желает внушить; однако обмануть ожидания читателя нельзя, и главы, следующие после личных авторских идей (т. е. после тенденциозных вставок), должны быть опять глубоко интересны. Так советовал Достоевский. Фарах Антун безусловно умел это сделать, и окончательная его характеристика после всех критических замечаний остается по справедливости очень благоприятная: «И при всем том, несмотря на это нервное и неровное изложение, так хорошо характеризующее личность автора, в несомненном художественном даровании ему отказать нельзя» [13]. Несомненно.

Из конечных глав «Нового Иерусалима», написанных с немалой живостью и изобразительностью, заслуживает внимания

[10] Оде-Васильева, *Образцы,* стр. 93—99.

[11] Крачковский, *Исторический роман,* отд. отт., стр. 27.

[12] Там же.

[13] Там же.

описание приезда Омара к стенам святого города и заключение договора с патриархом Софронием [14].

Это глава 19-я, и имеет она подзаголовок: «Мирное завоевание города».

Наконец в арабский лагерь под стенами осажденного Иерусалима прибыл сам халиф Омар. «Аллах акбар!» («велик бог!») — воскликнул он, взглянувши на стены святого града: «Даруй нам, боже, легкое завоевание!» Арабские воины, пешие и конные, с радостным шумом и криками: «Аллах акбар!» гулко бросились навстречу прибывшему халифу. Задрожала земля. Осажденные иерусалимляне бросились на свои стены, чтобы разведать причину такого страшного шума, и увидали, что прибыл Омар. Немедленно сообщили об этом патриарху Софронию. Он молча потупил взоры и ничего не сказал. А Омар тем временем вошел в войлочную палатку, которую ему разбили в лагере рядом с палаткою полководца Абу Убейды. Тут он посидел на голой земле, затем встал и совершил четыре молитвенных преклонения.

Арабы провели радостную ночь. На другой день Омар, после утренней молитвы, сказал Абу Убейде подойти к стенам осажденного города и сообщить людям, стоявшим на стенах, о прибытии самого халифа правоверных.

Полагаем, что наш краткий пересказ, который, впрочем, мы старались произвести по возможности колоритно, не может затушевать явной повествовательной художественности этой главы. И таких глав большинство. И. Ю. Крачковский обращает, с своей стороны, внимание на конец романа, когда отшельник, после взятия Иерусалима арабами, стоя на Масличной горе, читает «Плач Иеремии». Этот конец, так находит критик, «производит драматически потрясающее впечатление» [15].

Фарах Антун не сосредоточился специально на писании исторических романов. По беглой характеристике одного из английских арабистов, хотя творчество Фараха Антуна в этой области оказало несомненное идеологическое влияние на более думающую часть читателей, он все же стоял слишком впереди своего века [16], и финансовые трудности заставили его избрать более популярное и более прибыльное поле деятельности [17]. Таким полем деятельности оказалась для Фараха Антуна драматургия. Чего-нибудь блестящего он в этой области не создал, хотя работал очень много. Естественно, что и в драмах своих, пусть и не с такою выразительностью, Фарах Антун не мог в большей или меньшей степени не отразить влияния идей своих излюбленных французских мыслителей — Руссо, Шатобриана, Ренана и русского — Льва Толстого. В 1922 г. он умер.

При жизни своей Антун Фарах мало был понят в современных ему кругах западников, которые, казалось бы, легче других способны были его понять. Но, как ни странно на первый

---

[14] По изданию 1904 г. см. стр. 124—128. Глава эта тоже перепечатана в *Образцах* Оле-Васильевой (стр. 99—105).

[15] Крачковский, *Исторический роман*, отд. отт., стр. 27.

[16] «He was ahead of his time».

[17] См. Gibb, *Studies*, II, стр. 315.

взгляд, он взамен, еще при жизни своей, особенно в конце десятых годов XX в., мог по временам улавливать некоторые сочувственные ноты своей радикально-либеральной идеологии совсем не там, где ждал бы, а на страницах очень консервативной египетской мусульманской газеты «Ал-Му'аййад» — «Боговспомогаемая».

Это было время, когда панисламский орган либерального египетского муфтия Абду журнал «Ал-Манар» — «Маяк» со смертью своего вдохновителя (1905) несколько потускнел в своем либерализме. Потускнела в этом отношении и националистическая газета «Ал-Лива'» — «Знамя» со смертью своего основателя Мустафы Камиля (1908); да в 1912 г. газета «Ал-Лива'» за выяснившуюся причастность к заговору против хедива была и совсем закрыта. В эти годы исламско-клерикальный «Ал-Му'аййад» под редакцией умного шейха-консерватора Алия Юсуфа пользовался несомненным перевесом в читающей публике. А нужно отметить, «Ал-Му'аййад» при своем правоверии и клерикализме способен бывал высказывать очень трезвые мысли, для «Ал-Лива'» как будто даже непонятные. Так, «Ал-Лива'» в последнем году своего существования, за два года до мировой войны, объясняла империалистическое устремление Европы на мусульманский Восток как движение религиозное, как возобновление христианско-фанатических крестовых походов, и газета приглашала мусульман не стесняться упреками в религиозном исламском фанатизме и пылко защищать свою веру (1912, 30/V). Напротив, для преданнейшего исламу «Ал-Му'аййада» напор христианской Европы на Восток представлялся явлением политико-экономическим, а вовсе не религиозным, и характерно, что в числе средств для отпора надвигающимся европейцам-эксплуататорам «Ал-Му'аййад» подчеркивал необходимость для арабов-мусульман держаться тесной сплоченности со своими соотечественниками арабами-христианами, чтобы вместе успешнее бороться против общего врага, европейца-эксплуататора (1912, 8/VII). Двумя месяцами спустя «Ал-Му'аййад» дал место статье (1912, 28/IX) одного видного христианина-журналиста все на ту же тему касательно того, что для борьбы с агрессивной «христианской» Европой должны объединяться все люди Востока, без различия вероисповеданий, так же как и в Европе каждая нация являет собою одно целое, несмотря на различие вероисповеданий ее представителей. Подчиняя себе восточные страны и извлекая из них экономические выгоды, европейцы (говорил в «Ал-Му'аййаде» этот христианин) эксплуатируют всех восточных людей одинаково, и мусульман и христиан, не проводя в этом отношении разницы между ними. Памятуя это, Восток не должен считаться с разностью своих религий, а должен показать себя перед лицом грозной европейской опасности единым целым, единым «восточным сообществом»,— «ал-джами'а ш-шаркиййа». Перед

этим недели за две правоверно-мусульманский «Ал-Му'аййад» призывал и своих мусульман-правоверов поменьше возбуждать розни в исламе бесконечными спорами о догматических и обрядовых тонкостях и не обвинять в неверии тех, кто желает внести просветительные реформы в ислам (1912, 5/IX) [18].

И вот на страницах этого клерикального, но не тупого «Ал-Му'аййада» мы не раз ощущаем влияние Фараха Антуна в статьях, писанных деятельным постоянным сотрудником этой газеты, уже упоминавшимся Манфалутием, духовный облик которого представляет причудливую смесь идей прогрессивного европеизма и мусульманской строгой ортодоксальности. Про него удачно сказано, что он являет собою пример той высоты, до которой может подняться представитель мусульманского мира, нисколько не сходя с почвы мусульманского правоверия [19].

Живой, чисто по-египетски остроумный, сейиид Мустафа Лутфий Манфалутий (1876—1924), по своему происхождению наполовину египетский араб, наполовину тюрк, родился за несколько лет до английской оккупации его родины. Но ни английскому, ни какому другому европейскому языку он не выучился. Образование получил Манфалутий богословское, у азхарских шейхов, причем влияние имел на него и критик азхарской схоластики М. Абду. В понимании Корана Манфалутий сохранил больше традиционности, чем Абду; но в критическом отношении к шейхам Азхара он пошел даже несколько дальше, чем шел Абду. С европейскими идеями познакомился Манфалутий не только через сочинения шейха Абду, но гораздо больше через произведения и переводы переехавших в Египет литераторов-христиан из Сирии, таких, как Сарруф, Зейдан; а особенно много, как сказано, усвоил он европейских идей через сочинения и переводы Фараха Антуна. Почти наверное можно утверждать, что не чем иным, как западными же влияниями, воспринятыми через писателей сирийцев, вызван будет у Манфалутия (мы увидим это ниже) глубокий интерес и к своему же арабскому вольнодумцу X—XI вв. Абу-л-Ала Ма'аррийскому; Манфалутий даже изложил его «Послание о божьем прощении» — *Рисалат ал-гуфран* [20]. Безусловно, также под влиянием европейского же увлечения персидским поэтом того же скептического направления Хайямом XI—XII вв. уделит Хайяму внимание и Манфалутий [21]. В других пунктах европейское влияние сказалось на нем еще отчетливее.

Литературную карьеру начал он было стихотворством, притом не строго псевдоклассическим, а в форме нововведенного сирийскими арабами христианами *ши'р мансур,* т. е. «стихотво-

---

[18] См. Хаццаб, *Обзор арабской печати,* стр. 648, 650.

[19] Слова И. Ю. Крачковского в короткой характеристике Манфалутия на стр. XV *Предисловия* к *Образцам.*

[20] См. в *Назарат* Манфалутия (4-е изд., Каир, 1923), I, стр. 204—215.

[21] *Назарат,* II, стр. 235—241.

рений в прозе», или «vers libre», но потом перешел на нормальную газетно-фельетонную прозу. Редактор консервативно-мусульманского «Ал-Му'аййада» Алий Юсуф привлек талантливого Манфалутия в число постоянных сотрудников своей газеты. Каждую неделю Манфалутий доставлял в «Ал-Му'аййад» статью-фельетон на общественные, семейные и литературные темы, одинаково неожиданные и для сторонников новизны, и для консерваторов старины. Когда фельетонов накоплялось достаточно, он (1-е издание 1910 г.) перепечатывал их в виде сборника, дополняя не изданными еще статьями[22]. Вышло в конце концов 3 тома статей под заглавием *Назарат* — «Взгляды», т. е. «Очерки» или, пожалуй, «Рассуждения», буде мы воспользуемся аналогией в творчестве Карамзина XVIII—XIX вв. с карамзинскими общеизвестными «рассуждениями» на темы: «О счастливейшем времени жизни», «О любви к отечеству и народной гордости» и т. п. Но у Манфалутия в его «Рассуждениях» есть много полемической хлесткости, которой у мягкого Карамзина мы не найдем. И несомненно, что Манфалутиевы «Рассуждения» — *Назарат* пришлись по вкусу немалой группе читателей: еще при жизни Манфалутия его сборники *Назарат* выдержали четыре издания (4-е, 3 тт., Каир, 1923),— явление, для египетской прессы малообычное. Один из египетских писателей грустно мог констатировать, что в Египте книга имеет, как правило, лишь одно издание, «разве что книга содержит в себе веселые анекдоты»[23].

Содержание многочисленных статей в трех томах Манфалутиевых *Назарат* очень разнообразно. И тон их неодинаков: есть сдержанные, более мягкие, есть очень резкие, беспощадные.

Встречается тут, например, для всех личностей, казалось бы, безобидное рассуждение в карамзинском духе на тему, что не в богатстве счастье (I, 150—161). Заглавие — вычурное: *'Абарат ад-дахр* — «Роковая слеза». Автор английской статьи про Манфалутия Х. Гибб[24], для того чтобы характеризовать нервноприподнятые литературные приемы Манфалутия, сравнивает этот его essay с естественно и просто написанным essay сирийца Зейдана на ту же тему[25]. Зейдан — этот начинает с заявления, что приобретение состояния честными средствами ничего предосудительного в себе, конечно, не заключает, но счастья надо искать не в деньгах. Так, женитьба по расчету, из-за богатого приданого, приносит с собою и нравственный и материальный

---

[22] Ср. кое-что на этот счет в известном историко-литературном введении Махм. Теймура, предпосланном III томику его рассказов (Каир, 1926), переданное и по-немецки в кн.: Kampffmeyer, MSOS, Jg. XXIX, 1926; о начале литературной карьеры Манфалутия, стр. 254.

[23] Валиаддин Йекен, *Таджариб* (Александрия, 1913), стр. 54.

[24] Studies, II, стр. 311—321.

[25] Эссе Зейдана помещено в «Ал-Хилале», 1900, стр. 325; перепечатано в его посмертных *Мухтарат* — «Выборках» (Каир, 1920), I, стр. 136.

ущерб. Для примера он ведет читателя в роскошный дом, где муж совершенно удручен, потому что жена заботится только о нарядах и проводит ночи на балах, танцуя с мужчинами, более привлекательными для нее, чем ее муж. Все это очерчено у Зейдана с выразительностью, но передано в обыкновенных ровных повествовательных тонах. Манфалутий, напротив, начинает свое повествование приподнято-блестящим и подробным описанием пышного дворца, «гордые зубцы которого возносятся до небесных сфер»; в описании роскоши и величавости применена у Манфалутия рифмованная проза. Затем, уж менее вычурным языком, он в этих палатах рисует умирающего человека, который целую ночь дожидается возвращения домой своей легкомысленной супруги и распущенного сына. От преданной ему черной прислуги он слышит правдивое слово, что бесчувственность жены и сынка — прямое последствие его собственной прежней рассеянной жизни. Веет утренний ветерок; несчастный богач высовывается в окно, чтобы вдохнуть свежий воздух — и неожиданно подслушивает беседу садовника и его жены, которые сопоставляют свое скромное счастье с богатством и злополучием хозяина. Так он, в предсмертной агонии, сознает свою жизненную неудачливость и полное крушение. Контраст между обоими писателями, Зейданом и Манфалутием, усилен мелодраматическими преувеличениями у Манфалутия и неоттененностью характеров у его персонажей, которые оказываются чуть ли не простыми воплощениями добродетелей или пороков [26].

К характерным для Манфалутия литературным приемам в его *Назарат* относится и такой: начинает он речь как будто юмористически, шутливо описывает муку от бесчеловечных комаров,— а потом переходит к бесчеловечности у людей и дает волю обличительной струе. Возмущение негодными людскими порядками и поступками очень обычно у Манфалутия, и тон его бывает в таких случаях очень саркастичен. Преданность негодяев исламу не обелит их в его глазах. Он сам глубоко предан исламу, но у него полна благородного негодования статья по поводу зверского избиения христиан-армян в османской Турции, управляемой вселенским повелителем правоверных (I, 324—329). К слабым и забитым бедным классам у Манфалутия явная симпатия. Он с сарказмом сопоставляет свободу неразумного животного царства с порабощением человека человеком в «разумном» обществе (I, 184—185); и реет

[26] Gibb, *Studies,* II, стр. 320—321. Ниже мы возьмем из указаний в статье Гибба довольно многое. Указания его, к сожалению, при всей своей деловитости и ценности, очень сухи и сжаты, и у него мы не найдем не только перевода, но даже сколько-нибудь колоритного пересказа какого-либо из эссе Манфалутия. Можно, для неарабистов, заметить, что два очерка Манфалутия даны в английском переводе в последней главе книги Холла (Hall), *Egypt in silhouette.*

перед ним (в статье «Город счастья», I, 101—113) идеал какого-то социализма в духе романтико-философских французских идей XVIII в. Наряду с этим — вдруг неожиданность. Женщину Манфалутий защищает от произвола мужчины, но о ее равноправии с мужчиною — у него и речи быть не может: она ведь умственно ниже мужчины по самой своей природе; трибун женской эмансипации Касим Амин — это, в глазах Манфалутия, развратитель египетской женщины (II, 62—69; I, 212). Скорого водворения справедливости на земле Манфалутий не ждет: люди очень испорчены (II, 17—18). Те, кто ведет политику и кричит об общественном благе, пожалуй, оказываются гаже прямых эгоистов: «Ведь разве может человек быть политиком, не будучи в то же время лгуном и плутом?» (II, 102); Манфалутий как будто перефразирует очень известное циническое выражение гениального дипломата Бисмарка: «Que faire! La politique c'est un tres sale métier!». <«Что делать! Политика — это очень грязное ремесло!»> Прошлые, старинные времена представляются Манфалутию более симпатичными (III, 126, 243). Характерно, что в воззрениях на египетское прошлое он, искренний мусульманин, всецело примыкает к той группе арабских интеллигентных патриотов (таких, как осмеянный им защитник женских прав Касим Амин, придворный пиита Шаукий и др.), для которых национальная жизнь Египта начинается вовсе не с момента принятия ислама страною, а на целые тысячелетия раньше, и по понятию которых египтянину никак невозможно отрывать себя от славы своих языческих предков-фараонов, мировых властелинов: прежняя слава классического Египта — это такое же национальное достояние современных, арабизованных египетских мусульман, как и слава Багдадского халифата (I, 286—288).

Таким показывает себя Манфалутий со стороны общественной и политической. Специально же литературные его этюды в сборнике *Назарат* отличаются, по общему признанию, крупными достоинствами. «Его афористические характеристики современных писателей, с разделением их по манерам стиля, являются примером острого и вдумчивого анализа», замечает известный русский знаток новоарабской литературы[27]. Надо добавить, однако, что «острый анализ» у Манфалутия сплошь да рядом сопровождается несдержанной резкостью и даже вышучиванием. Те литературные (как, впрочем, и общественные) явления, к которым он относится отрицательно, он не стесняется осмеивать, мы бы сказали, даже с придирками. Однако тех писателей, деятельность которых Манфалутий считает положительной, он умеет оценивать с полным достоинством. Мы имели случай упомянуть, что у Манфалутия, этого исламофила и сотрудника

---

27 И. Ю. Крачковский в своей сжатой характеристике Манфалутия (*Предисловие* к *Образцам,* стр. XV).

клерикальной газеты «Ал-Му'аййад», имеется в *Назарат* сочувственная статья о слепом философе, вольнодумце ислама Абу-л-Ала Ма'аррийском (XI в.), который грустно констатировал, что среди зрячих людей правду видит, пожалуй, только он один, лишенный зрения. Манфалутий цитирует стихи слепого ма'аррийца, пересказывает, как мы отмечали, его «Послание о божественном всепрощении» и дает свое собственное подражание ему (I, 204—215). Такая же достойная оценка — и для другого поэта-вольнодумца, перса Хайяма XI—XII в. (II, 235—241), про которую мы тоже упоминали уж выше. Об уважении к Гюго свидетельствует и стилизаторская обработка Манфалутием (по чужому переводу) речи Виктора Гюго о Вольтере; возможно при этом, что она, так же как обработка отрывков из знаменитых речей бунтовщика Брута и хитрого Антония («and Brutus is an honourable man»), дана не только для ознакомления арабской публики с симпатичными для Манфалутия великими писателями Европы, но чуть ли и не просто должна показать полную способность строго классического арабского языка точно выражать тонкие европейские идеи. Не совсем простителен полемический тон Манфалутия против своего учителя Мух. Абду (ум. в 1905 г.), на которого напал Манфалутий за его новомодное толкование Корана (I, 213),— нападка тем более неуместная, что сам Манфалутий несколько дальше предложил свои собственные, далеко не традиционные истолкования священной книги. Однако этот полемический эпизод возмещен другою статьею в *Назарат* (III, 68), писанною в 1913 г., семь лет спустя после смерти М. Абду; из нее видно, как высоко чтил Манфалутий этого заслуженного арабского деятеля-реформатора. Сочувствием проникнуты статьи исламофила Манфалутия по отношению к писателям из христиан-сирийцев. Он им, конечно, многим был обязан; без них (в частности без Фараха Антуна) он, чуждый знания европейских языков, так легко не мог бы познакомиться ни с Руссо, ни с подлинным Бернарденом де Сен-Пьером [28], ни с Гюго, Толстым и др. Прямо трогателен сочувственный некролог, посвященный памяти христианина Дж. Зейдана (ум. в 1914 г.) и горячо подчеркивающий несравненные заслуги покойника для арабской литературы; тут же достается узким мусульманам, врагам Зейдана (III, 131—145) [29]. Чтобы в наше время вполне понять атаки известной части мусульманских критиков на литературную деятельность Зейдана и оценить проявленное

---

[28] Мы уж дважды подчеркивали, что переделка «Поля и Виргинии», сделанная мусульманином Мух. Османом Джалялем еще в 1868 г., удалилась от французского оригинала. Она, как увидим ниже, и не пригодилась Манфалутию.

[29] Некролог как «объединяющий все свойства творчества Манфалутия» внесен (без перевода) в редактированные И. Ю. Крачковским *Образцы* Оде-Васильевой (стр. 117—124).

правоверным мусульманином Манфалутием благородство, надо помнить, что в первую пору после прилива сирийских писателей-христиан в Египет мусульмане старых воззрений никак не могли примириться с непривычною для них мыслию о способности и праве христиан являться законными выразителями арабской литературы и науки. Да даже незадолго до своей смерти Зейдан еще мог встретить в мусульманской печати наряду с восторженными похвалами от одних мусульман самые враждебные и просто голословные обвинения от других — по поводу своей якобы тенденциозной «Истории мусульманской цивилизации» и «Истории арабской литературы». На этот раз обвинителем Зейдана был сотрудник (правда, не египетский, а индийский) того самого «Ал-Му'аййада», в котором работал Манфалутий[30]. Эти последние нападки, по-видимому, больше всего и имел в виду Манфалутий, когда писал некролог Зейдана.

Не знаю,— говорит Манфалутий,— куда идет душа человека после его смерти и какая сознательная связь у нее сохраняется с ее прежней, земной жизнью. Человеку, однако, свойственно ждать посмертного воздаяния за свою здешнюю жизнь. Религиозный верует, что он за добро, принесенное им на земле, получит в награду вышний рай с черноокими гуриями, благовонными садами, роскошными чертогами. Для скептика посмертное воздаяние — это оставленная им в мире добрая память, в устах ли людей, в летописях ли. У Дж. Зейдана оставленный им житейский вклад обильнее, чем у кого. И все мы оплакиваем его смерть. Приятели скорбят о безвозвратно ушедшей дружбе; домочадцы оплакивают своего кормильца-поильца; печалится читатель его научных книг, удобопонятных по своему изложению; плачут читатели его романов, памятуя, как его фантазия и творчество позволяли им забывать житейские невзгоды и заботы. А я плачу по более высокой причине. Каждый день восходит на небо солнце и оживляет этот мир, одушевленный и неодушевленный, говорящий и немой; деревья пускают ростки, цветы набираются красок, все живое возрастает, воздух делается прозрачен. Таким солнцем был для нашей страны Джирджи Зейдан.

Он был герой труда, лучший журналист; превосходный автор ученых книг, прекрасный составитель повестей. И с каждым, кто к нему обращался, он делился своими сведениями и советами, не выказывая ни недовольства, ни скуки. Был он, позволим себе так выразиться, вождем той сирийской ученой делегации, которая прибыла в Египет в конце прошлого столетия и сплошь изменила весь облик египетской жизни, засадила изжаждавшуюся нашу пустыню, приучила нас бодро ступать вперед, с энергиею, с самодеятельностью. Сыны Египта научились, как надо составлять книги, переводить, издавать газеты и журналы, жить литературным трудом и не иметь необходимости обивать день-деньской пороги чиновнических учреждений, униженно прося начальство принять их к себе на службу; начальство ж, если ему было благоугодно, пускало интеллигентных просителей к крохам от своей трапезы, а не было благоугодно — гнало их прочь, словно скулящих собак.

Джирджи Зейдан, благородная душа, обладал всеми качествами подлинного историка, который ничего не искажает и не смягчает и не позволяет своим религиозным убеждениям влиять на понимание исторической истины. Православный христианин, он дал нам историю ислама, в научной ли, в беллетристической ли форме, не затушевывая хороших черт нашего про-

---

[30] См. касательно такой полемики очень поучительные данные у И. Ю. Крачковского в его статье (*Из арабской печати Египта*), стр. 503—504).

шлого, не злорадствуя над плохими чертами, если он их находил, всегда оставаясь вполне беспристрастным исследователем, независимым от каких бы то ни было личных симпатий или антипатий: верность истине, недопустимость лжи — вот его правило. Однако, как всегда бывает с талантливыми людьми, нашлись у него в Египте недоброжелатели-критиканы. Они, для более успешного критиканства, укрылись за бастионом религии. Собственно до религии им, по-видимому, дела было мало. Ведь для них религия просто товар, которым они торгуют в своей лавочке, и побаиваются, как бы не открылась на базаре лавочка чужого конкурента. Они уверяли, будто Зейдан, как христианин, должен извращать мусульманскую историю. Можно бы подумать, судя по их выступлениям, что он сведения по истории ислама черпал не из мусульманских источников, а из Моисеевой Библии и христианского Евангелия! Да им даже не интересно было знать источники Зейдана и проверять, как он ими пользуется. Они просто ставили недовольный вопрос, почему Зейдан пишет не так, как они, и не с теми заключениями, как у них. Для них недостаточно было, что христианин Зейдан — беспристрастен: им хотелось бы увидеть в нем фанатического мусульманина, который писал бы историю по их методу — в религиозном духе. Мало того, эти недоброжелатели ставили Зейдану в минус то, что он не египтянин, а пришел из Сирии,— для наживы, очевидно! Странное лицемерие! Для них ведь вполне желанный гость — какой-нибудь несомненный искатель наживы, приезжий грек-ресторатор, бандит-итальянец, плут-армянин: с такими проходимцами, приехавшими с явным намерением обирать египтян, они приветливы и любезны, не вступают с ними во вражду, не прозывают их пришельцами. А свой брат-араб из Сирии, Ирака, Северной Африки, который прибыл в Египет, чтобы с пользою поработать на ниве просвещения,— он для них захожий человек, которому надо отказать в гостеприимстве! Зейдан не вступал с ними в перебранку, продолжал работать и наглядно показал, что в литературе возможно благородное соревнование без личных ссор. Он — один из основателей писательской этики у нас.

Мы не бедны литературными произведениями и переводами; литераторов и переводчиков у нас, слава богу, много. Но нам очень нужно в литераторах прочное сознание, что жизненная ценность человека заключается в исполнении его обязанностей пред человечеством, пред родиною, наконец пред самим собою, что любовь к людям и есть счастье человека, а ненависть — его бедствие, и что разность между подлинной и неподлинной религиозностью заключается в терпимости первой и в нетерпимости второй к инакомыслящим,— нетерпимости, которую стараются раздуть главы религий, торгующие верами на базарах невежества. Высокий дух Зейдана понимал подлинную терпимость, и мы плачем, что его больше нет на свете.

Писатель, как и живописец, производит сильное впечатление на людей лишь тогда, когда нарисованные им художественные образы совпадают с жизненным оригиналом и когда картина была выношена творцом ее в своем сердце. Зейдану такой дар художественного реализма был присущ в высокой степени. Вдобавок и язык его отличался тою же чистотою, какою отличалось его сердце, и ясность его мышления отражалась в ясности речи. Больше всего мне нравилось в Зейдане его стремление быть удобопонятным для массы, ему важно было идейное содержание, а не подбор слов. Он предпочитал, лучше пусть поучатся от него незнающие, чем останутся удовлетворены им педантичные знатоки [31].

Я не знаю никого в нашей стране, кто больше был бы достоин звания «писатель», чем покойный Джирджи Зейдан, да будет ему милость господня!

Последние слова некролога в устах ригористического мусульманского богослова особенно интересны для того, кто

[31] «Ли-анна ху кāна йу'с̱иру, ан йата 'аллама 'анху л-джāхилӯна 'алā ан йардā 'ан-ху л-мутахаз̱лиķӯна» (*Назарат,* III, стр. 145).

вспомнит: а ведь всего каких-нибудь лет полтораста тому назад кадий в Диярбакыре, письменно разрешая похоронить умершего христианина «на присвоенной христианам навозной куче», именуемой их кладбищем, не постеснялся в официальном документе удостоверить, что этот член христианской общины действительно «издох и погиб для будущей жизни» и что похоронить его нужно для того, чтобы его «мерзкое тело не оказалось причиной заражения воздуха» и «чтобы он скорее приобщился к шайке ада» [32].

Успех *Назарат* — «Взглядов» Манфалутия в широкой публике, наглядно выражающийся частыми переизданиями сборника, объясняется не только талантливостью автора, или иногда пикантно-полемическим содержанием: объясняется успех и замечательным литературным языком Манфалутия. Это не тот, приближенный к современности, язык, который ему самому нравился у Зейдана. Речь Манфалутия до педантичности классична, чужда вульгаризмов и новшеств, строго пуристична,— и, однако, автор превосходно, без сбивчивости и без туманности, орудует нею для вполне ясного и точного трактования самых что ни на есть новейших жизненных тем. Кто любит чистый классический арабский язык (а на Арабском Востоке все его любят, хоть не все им владеют), для того читать Манфалутия с его «новым стилем» чистой классической речи — прямое наслаждение [33].

Подражать ему, однако, и пытаться самому писать так — было бы дело не из легких: слишком много пришлось бы сперва отдать времени и труда на его усвоение и упражнение в нем. Да даже не для мастерского писательства, а для простого чтения виртуозный «новый стиль» Манфалутия, хоть и приятен, но не так уж всецело доступен среднему читателю; недаром в изданиях *Назарат* мы видим то там, то сям пояснительные глоссы для менее понятных мест. Другие писатели, отдавая должное стилистическому мастерству Манфалутия, все же считали нужным отметить порядочную непрактичность в его архаичном изяществе. Поэт-новеллист Валиаддин Йекен, сам любитель «хорошей» арабской речи, в своей рецензии на III том *Назарат* Манфалутия (1912), указавши, что образцом для его «нового стиля» послужил достаточно старый стиль морализаторского писателя X—XI вв. Ибн Мискавейха, признал в этом изрядную антикварность [34]. Лет пятнадцать спустя молодой талантливый египетский новеллист реальной школы

---

[32] См. документ (моей коллекции) по изданию: Чирков, *Два арабских документа*, стр. 255.

[33] «New style» — выражение, теперь широко пущенное в ход у ориенталистов после статьи X. Гибба *Manfaluti and the «New Style»* (1929) <*Studies*, II>.

[34] Рецензия Валиаддина Йекена — в газете «Ал-Ахрам» — «Пирамиды», 1912 от 28/III.

Махмуд Теймур, коснувшись недавно скончавшегося Манфалутия в своем очень у всех популяризовавшемся очерке развития арабской повествовательной литературы [35], тоже сумел, конечно, оценить изящество и красоту классической формы у Манфалутия и тонкость его выражений, но прибавил, что погоня Манфалутия за словесной формой вредно отразилась на сути, на разработке содержания его произведений. Еще определеннее по поводу отрицательного влияния манфалутиевского стиля на его творчество высказался тогда же критик Аккад (1925): он высоко ставит литературную деятельность и литературно-общественные заслуги Манфалутия, но находит все же, что он, собственно, был не столько писатель-творец, сколько стилист [36]. Всякие такие ограничительные суждения присяжных литераторов нисколько не затушуют значения того слишком красноречивого факта, что *Назарат* Манфалутия не перестают привлекать к себе массу читателей и что, по свидетельству (1925 г.) беспристрастного европейского наблюдателя новых арабских литературных течений, «проза Манфалутия считается теперь на Востоке образцом арабского стиля наряду с классическою *Китаб ал-агани* X в.» [37]. Важно при этом, что широкие круги мусульманских читателей Манфалутия не только наслаждаются его старинным красивым стилем, но и обильно усваивают его передовые идеи, безвредно перепутанные с правоверным мусульманским консерватизмом.

В одной из статей своих *Назарат* — «Взглядов» (II, 355) Манфалутий романтически говорит: «Красоту я люблю больше в воображении, чем в подлинной действительности. Мне больше удовольствия доставляет сад в художественном описании, чем в натуре. Я о красивых городах люблю читать, но у меня вовсе нет стремления лично повидать их: я желал бы сохранить в неприкосновенности мою приятную фантазию о них, и для меня страшна мысль, что действительность могла бы отнять у меня эту фантастическую отраду воображения». Такою идеалистическою мечтательностью и сродными с ней свойствами больше отличаются не *Назарат*, а другой сборник Манфалутия: *ʽАбарат* — «Слезы». Эти «Слезы» тоже очень читаемый сборник: в 1922 г. вышло в Каире в свет 4-е издание, в 1926 г. уж и 5-е, объем свыше 300 страниц. Значение более трудных, очень старых употребленных здесь слов объяснено в примечаниях к художественному тексту. Подзаголовок на титульной странице *ʽАбарат* гласит: «Собрание коротких рассказов, частию оригинальных (мауду ʽ), частию переводных». Мало посчитался с

---

[35] По-арабски см. стр. 44 введения Махмуда Теймура к III томику его рассказов *аш-Шайх Сид ал-ʽАбит* (Каир, 1344/1926), по-немецки: Kampffmeyer, MSOS, Jg. XXIX, стр. 254.

[36] Ал-Аккад, *Мураджаʽат* (Каир, 1926); оценка Манфалутия на стр. 170—184.

[37] Kampffmeyer, *Arabische Dichter*, 1925, стр. 253.

массовым читательским спросом на этот сборник «Слез» писатель совсем другой, реальной школы, он же довольно строгий критик, выше цитированный Махмуд Теймур: «Не боясь подвергнуться упрекам,— заявил он,— мы можем откровенно сказать, что в прекрасной, гибкой форме своих рассказов Манфалутий, пожалуй, превосходен, зато содержание его рассказов и обрисовка выведенных лиц совсем неудачна. По содержанию рассказы эти в большинстве мало интересны: мы преспокойно могли бы их причислить к сборникам притч или поучительных проповедей. В их композиции Манфалутий придерживался метода крайней романтической школы, где фантазия искажает картины подлинной действительности. Персонажи его повестушек — призраки, без бытия, без тела; они почти улетучиваются от наших взоров, настолько они лишены существования»[38]. Англичанин X. Гибб счел возможным безоговорочно, только короче, повторить этот отзыв Теймура: «Манфалутий в *'Абарат,*— говорит Гибб,— предался сентиментальному пессимизму крайней романтической школы, с тем же отсутствием света и теней в обрисовке характеров, которое он уже обнаружил и в *Назарат.* Хотя сборник *'Абарат* за свои стилистические качества пользуется популярностью (еще бы забыть о их популярности! пять изданий! — *А. К.),* он в качестве вклада в новую арабскую литературу стоит гораздо ниже, чем *Назарат»*[39]. Гибб упустил из виду, повторяя Теймура, привести очень важные добавочные Теймуровы слова: «Погоня Манфалутия за стилистической формою нисколько, конечно, не препятствует нам ценить высказанные им достойные в о з з р е н и я».

А воззрения Манфалутия, при всем его стремлении оставаться верным Корану, при всей его склонности к опрощенческим теориям Руссо и Толстого, при всем его подчинении набожной мировой грусти Шатобриана, являются все же призывом к прогрессу и к братству людей. Поэтому уменье стилиста Манфалутия создать себе многочисленную читающую публику среди арабских интеллигентов средней руки, которые благодаря его стилю не перестают с полным доверием воспринимать лучшие его передовые идеи, является несомненно крупной литературной заслугою Манфалутия в арабском обществе. С этой точки зрения беллетристические «Слезы» представляют собою такой же полноценный вклад Манфалутия в новоарабскую литературу, как и предыдущие его произведения.

Своих любимых з а п а д н ы х а в т о р о в Манфалутий, сам не знавший ни одного европейского языка и знакомившийся с западною литературою по чужим переводам (как известно, Фараха Антуна и др.), старался популяризовать среди своих

[38] См. введение Махмуда Теймура к *аш-Шайх Сид ал-'Абит,* стр. 44—45. По-немецки: Kampffmeyer, MSOS, Jg. XXIX, 1926, стр. 254.
[39] Gibb, *Studies,* II, стр. 321.

читателей опять-таки посредством своей мастерской обработки в свойственном ему стиле, с подстрочным объяснением более редких примененных им классических слов и выражений. Он свои обработки иногда называл и «переводами», не совсем правильно, разумеется. Кое-что, более мелкое размером, он включил в свои сборники *Назарат* и *'Абарат*; а что размером было побольше, то выходило в свет отдельными книжками, которые выдерживали и второе издание, и третье, и четвертое.

Среди таких «переводов», т. е., собственно говоря, стильных обработок, прежде всего следует остановиться на пасторальной повести «Поль и Виргиния» Бернардена де Сен-Пьера (2-е изд., Каир, 1924; 328 стр.); биографию автора этой пасторали XVIII в. предпослал книге один из друзей Манфалутия, образованный адвокат[40]. В основе обработки Манфалутия лежит перевод «Поля и Виргинии» Фараха Антуна (1902), и Манфалутий совсем не пользовался сокращенной рифмованно-прозаической переделкой Мух. Османа Джаляла (1868), которая, впрочем, приуроченная к мусульманскому быту, даже имена идиллической пары заменила арабскими («Повесть про Кабула и Варджанну»). Лет восемь спустя после смерти Манфалутия один француз-арабист в своей строгой критике нашел, что наивная египетская переделка Мух. Джаляля все же лучше передает дух французского подлинника, чем слишком своеобразно стилизованная обработка Манфалутия[41].

Полубаварец-полуфранцуз Альфонс Карр, очень эксцентричный среди романтиков Франции первой половины XIX в., он же безбоязненный в своих выходках журналист-сатирик, в остроумной философско-критической деятельности и беспокойной личности которого Манфалутий, быть может, улавливал кое-какие черты, сродные со своими, послужил ему для «новостильной» арабской обработки своим юношеским сентиментально-юмористическим романом (пис. в 1832 г.): *Madeleine ou sous les tilleuls* («Под липами», точнее, по-берлински, «Unter den Linden»). Манфалутий счел нужным заменить малоговорящие египтянину среднеевропейские липы близко знакомыми для Египта маслинами, и его обработка получила заглавие *Тахта зилал аз-зайтуна* — «Под сенью оливковых деревьев». Еще при жизни Манфалутия обработанное им это произведение вышло четырьмя изданиями (4-е — Каир, 1923; 288 стр.), что само по себе, как всегда, показывает, насколько книга пришлась читателям по вкусу.

Романтическую драму Эдмона Ростана «Сирано де Бержерак» на тему о доблестном бойце (XVII в.), умеющем и искренно любить, Манфалутий переделал в стилизованный по-своему роман: «Поэт, или Сирано де Бержерак» — *аш-Ша'ир, ау*

---

[40] Махмуд Хейрат.
[41] Saussey, *Une adaptation.*

Сирану ди Берджерак. Два издания вышли при жизни Манфалутия, третье — через год после его смерти (Каир, 1925; 350 стр.).

В середине 1920 г. «великому египетскому бойцу Са'ду Заглулю-паше» Манфалутий патриотически посвятил свою беллетристическую, в повествовательной форме, обработку националистической драмы (пис. в 1895 г.) поэта Франсуа Коппе *Pour la couronne* — *Фи сабил ат-тадж.* Один из литературных соратников Манфалутия [42] составил для книги подобающее предисловие о Коппе — авторе, об этом знаменитом французском поэте националисте (он был одним из основателей «Лиги французского отечества»); в частности тут подчеркнуто, что произведение «За корону» есть «неистощимая книга любви к отечеству». Успех переделки Манфалутия был огромен: через пять лет вышло уж четвертое издание (Каир, 1925).

Манфалутий при жизни успел увидеть только три издания этой своей высокопатриотической обработки Ф. Коппе. В 1924 г. он умер, искренно оплаканный во всех концах арабского мира, и мусульманами, и христианами. Среди посвященных ему элегий одна вышла из литературной семьи православного сирийского деятеля Исы Ма'луфа, который перед войною был в Дамаске даже редактором церковного органа православной Антиохийской патриархии, журнала «Ан-Ни'ма» — «Благодать» [43].

В одной из своих ранних статей Манфалутий ставил было вопрос, безусловно ли нужна для араба западная литература и культура; и, как резюмировал его ответ Х. Гибб, «a fervent islamic patriotism led him to condemn all western studies» <«горячий мусульманский патриотизм привел его к полному отрицанию изучения Запада»> [44]. Однако вся его жизнь, все его творчество оказались, как мы видели, сплошь проникнуты прогрессивным европеизмом. Мы также видели, как много он сделал для популяризации уважаемой им литературы гяуров европейцев среди возможно более широких кругов недоверчивых мусульманских читателей. В этом отношении Манфалутий, верный сын ислама и сотрудник клерикальных органов, сумел посредством своего богословского авторитета, посредством «нового» стилистического приспособления к традиционным читательским вкусам средней интеллигенции сделать, несмотря на свое незнакомство с европейскими языками, может быть, не меньше, чем могли сделать закоренелые западники, а если не больше, то во всяком случае сделал много. Пять лет спустя

---

[42] Хасан аш-Шериф.

[43] По поводу этой христианской элегии на смерть Манфалутия см. биографию Фаузия Ма'луфа, которую поместил (только по-арабски, без перевода) его отец Иса Ма'луф в MSOS. Jg. XXXI, стр. 156, 6.

[44] Gibb, *Studies,* II, стр. 317, ср. *Назарат,* I, стр. 324.

после его смерти один из европейски образованных писателей-мусульман[45] меланхолически констатировал очень интересный факт: «Наше египетское студенчество больше знает про Шекспира, Мильтона, Гольдсмита, Маколея, Мольера, Вольтера, Виктора Гюго, чем про своих арабских гениев Мутанаббия, Абу-л-Ала Маʿаррийского, Ибн Халдуна»[46]. Но эти слова можно распространить вообще на читающую египетскую публику. И не будет преувеличением сказать, что среди тех литературных арабских деятелей, которые подготовили такое положение вещей, не последнюю роль, скорее невольно, чем вольно, сыграл неожиданно для себя правовер-сейиид Мустафа Манфалутий <47>.

---

[45] Это Мухаммед Инан, юрист и историк (род. в 1896 г.).

[46] См. в еженедельном журнале «ас-Сийаса л-усбуʿиййа», 1929, 17 августа.

<[47] О Фарахе Антуне см.: GAL, SBd III. стр. 192—194; Дагир, *Масадир,* 147—152; о Манфалути: GAL, SBd III, стр. 195—202; Дагир, *Масадир,* 730—733.>

ДВОЕ ЕГИПЕТСКИХ ПОЭТОВ-КОРИФЕЕВ XIX—XX вв. (ПРИ ТРЕТЬЕМ ХАЛИЛЕ МУТРАНЕ) АХМЕД ШАУКИЙ (1868—1932) И ХАФИЗ ИБРАХИМ (1872—1932)

Мувейлихий (1858—1930) и влияние его макамного фантастического романа о приключениях воскресшего паши (1906) на повесть «Ночи с Сатихом» Хафиза Ибрахима (1907). Дальнейшее развитие фантастического макамного романа в сторону социальной «утопии» исламско-прогрессивного направления

Нам нужно отдельно остановиться на двух характерных и выдающихся арабских поэтах мусульманского Египта, которые еще при жизни признаны были за классических корифеев. Один — Ахмед Шаукий (1868—1932), с почетным титулом «князь поэтов» (в придворном понимании); другой — Мухаммед Хафиз Ибрахим (1872—1932), с прозвищем «поэт Нила» (не в придворном, а в народном понимании). Обыкновенно рядом с ними двумя, поэтами-мусульманами, называют в Египте и имя их ровесника, христианина Халиля Мутрана, родом из сирийского Баальбека (род. ок. 1871 г.). Мутран действительно имеет и лирический и легкий повествовательный талант; он, соблюдая классичность арабского языка, производит реформы во внешней технике стиха, ищет разнообразия, дает привлекательную свободу стихотворным метрам и рифмам, и т. п. В глазах некоторых ценителей, христиан по крайней мере, Халиль Мутран даже прямо превосходит всех других стихотворцев [1]. По своей общественной идеологии этот талант-

[1] Типично, что в антологическом сборнике окатоличенного бейрутинца Рафаила Нахле «Kelka maestroverki» (Стокгольм, 1926), который перевел на искусственный международный язык идо образцы из 24 арабских современных поэтов (содержательную рецензию И. Ю. Крачковского см. в ЗКВ, т. III, стр. 209—213; MSOS, Jg. XXXI, 1928, стр. 165—169), Шаукий и Хафиз Ибрахим представлены каждый только одним своим стихотворением, а из творчества Халиля Мутрана (стр. 22—27) предложено целых восемь образцов. Никакому другому стихотворцу столько внимания Рафаил Нахле не счел нужным оказать. Совершенно естественно, что в честь Халиля Мутрана (он теперь Халиль-бей) пишутся другими поэтами прямые оды, как это было на его чествовании в Дамаске; ср. «К плачущему льву» его молодого земляка-сирий-

ливый сириец не может в Египте сравниться с мусульманскими любимцами Шаукием и Хафизом Ибрахимом, и мы широко остановимся только на двух последних [2].

Ахмед Шаукий, будущий певец хедивов с архаичным придворным званием «князь поэтов», родился (1868) в Каире, в семье, которая когда-то была богата, но успела промотаться, живя не по средствам. Род Шаукиев, собственно, не арабский и не египетский, а отуреченный курдский, в жилах которого текла и греческая кровь, и черкесская; поэт, своим лицом, больше всего напоминает грека. Дед поэта, прибывши в Египет в правление Мухаммеда Алия, грозного врага османских султанов, оказался в придворном кругу этого антитурка Мухаммеда Алия (ум. в 1849 г.), а при Аббасе I (1848—1854) получил прибыльную должность заведующего всеми египетскими таможнями. После себя он оставил крупное состояние, но, как выразился без обиняков и не без горечи поэт в своей автобиографии, отец его прокутил свое богатство [3]. Сына своего, единственного, он предназначал к юридической карьере, и в шестнадцать лет тот уж поступил в Мадрасат ал-ҳуḳӯḳ — Юридический лицей (1884). Еще на студенческой скамье он начал составлять похвальные оды в честь хедива Тауфика (1879—1892), которые печатались в официальной газете. По распоряжению хедива юный пиита-правовед был отправлен, для завершения своего образования, во Францию — Марсель, Монпелье, Париж, где и получил свидетельство об окончании курса. Тут он хорошо освоился с французским языком, литературой, бытом (и крестьянским в том числе); побывал в Англии (впоследствии ему пришлось бывать в Европе не раз, между прочим, в качестве официального египетского делегата на международном конгрессе ориенталистов в Женеве, 1896 г., и в Афинах, 1912 г.). В Париже Шаукий написал юношескую драму из недавнего прошлого быта мамлюков—«Али-бей» (1893) и послал ее хедиву (уже новому) с соответствующим лестным посвящением. Но по возвращении в Египет он прямо специализировался на панегирической стихотворной деятельности, в строго выдержанных псевдоклассических тонах. Арабским

ца Шафика Ма'луфа (род. в 1905 г. в Захле), которое отмечено в биографии Ма'луфа (издал, только по-арабски, без перевода, Г. Кампфмейер в *Arabische Dichter,* стр. 157).

[2] По случаю их смерти в 1932 г. появились очень подробные их оценки — некрологи в «Ал-Хилале» (1932, ноябрь, стр. 17—32), книга «Хафиз и Шаукий» Таха Хусейна, «Памяти обоих поэтов» — *Зикра ш-ша 'ирайн* Хусейн-бея Хайкаля.

[3] Даже сильнее: «пропил» — «баддада с-сарвата р-радийата фи сакрати ш-шабаб». Автобиографию свою составил Шаукий, когда ему было тридцать лет, и она имеется в предисловии к изданиям его дивана. Сокращение из нее, которое появилось в известном сборнике Ахмеда Дурейда о современных поэтах Египта, Сирии и Ирака (Дамаск, 1922, стр. 62 и сл.), перепечатано, без перевода, Г. Кампфмейером: *Arabische Dichter,* 1926, стр. 204—206

языком своим в этих стихах и вычурными стилистическими тонкостями и образами он мог бы, пожалуй, заткнуть за пояс и прославленного панегириста X в. Мутанаббия (кстати сказать, любовь к метким изречениям и афоризмам проявлена у Шаукия тоже не меньше, чем у Мутанаббия). По словарному запасу Шаукий шел и подальше Мутанаббия в направлении архаизмов; арабская критика не без основания вспоминала поэзию начальных, еще омейядских, времен халифата: Шаукий, Хафиз Ибрахим и еще Халиль Мутран безбоязненно сравниваются с памятною стихотворческою троицею омейядских времен — Фараздаком, Джариром и Ахталем[4]. Недаром впоследствии *Диван* Шаукия издан был (1898) с многочисленными полезными подстрочными глоссами, облегчавшими понимание его стихотворений — *шаукиййат* обыкновенному смертному читателю в Нильской долине.

Пропитанный в манерах изящным европейским лоском, Ахмед Шаукий был принят в придворный хедивский круг (уже Аббаса II, 1892—1914), сделался пиитою-лауреатом всех выдающихся случаев дворцовой жизни и политики, изготовлял ликующие панегирические оды на торжественные события дня и оплакивал грустными прочувствованными элегиями чью-либо кончину. Благонамеренно прославился он и своими набожно-мусульманскими произведениями, к которым, например, относится поэма в честь рождества пророка Мухаммеда типа средневековых «маулидов»[5], также стихи в честь мекканских святынь, хвалебные реминисценции в честь светоча ислама, египетской мечети Азхар, которая тысячу лет давала и продолжает давать исламскому миру множество мудрых и славных шейхов-богословов, учителей истинной веры; разумеется, не был Шаукий скуп и на панисламские прославления самого ислама, той религии, которая — по его убеждению — создает подлинное братство огромного числа народов и для которой избранная земля — хедивский Египет. Писал он, в пику непрошеным и незаконным хозяевам Египта англичанам, хвалебные касыды также и в честь «законного» египетского сюзерена и «халифа правоверных», османского властелина Абдул-Хамида II, одного из самых реакционных и низких душою турецких султанов. Неудачи турецкого оружия в балканской войне XX в. Шаукий оплакивал горькими стихотворениями (ему вспомнилось тогда, что, собственно, и он сам — турок), и он

[4] «Ал-Хилал», 1932, ноябрь, стр. 11—12. Для уразумения этого сравнения надо вспомнить споры ранних арабских филологов, кто из названных трех омейядских поэтов (Фараздак, Джарир, Ахталь) лучший стихотворец (по языку), и слова филолога Юнуса (ум. в 798 г.): «Не будь стихотворений Фараздака, целая треть арабского словарного запаса осталась бы нам неизвестною» (см. *Китаб ал-агани*, XIX, стр. 48, 5-я строка снизу).

[5] По-русски см. о маулидах: Крымский, *Источники для истории Мохаммеда*, стр. 92—94. Подробная статья с привлечением широких данных из египетского религиозного быта: Fuchs, *Mawlid*.

стыдил христиан, которые убивают женщин и детей во имя Иисуса, заповедавшего любовь к людям и милосердие (впрочем, к самому христианству он, как это обычно бывает у арабов, относился без всякой религиозной нетерпимости или фанатизма). Обычная душевная личная лирика тоже была ему не чужда, и кое-что немного именно из этой области стало известно европейцам в переводе еще в начале 1900-х годов [6].

Когда вспыхнула мировая война в 1914 г., хедив Аббас II склонился на сторону Турции против Англии, был англичанами свергнут с престола и заменен дядей. Английские власти сочли, что Шаукий, верный придворный Аббаса II, тесно связанный с «изменником», не может во время войны оставаться на родине, в Египте. Пришлось Шаукию прожить годы империалистической войны на чужбине, и только в 1920 г. получил он от распорядителей судеб Египта, англичан, разрешение вернуться из эмиграции «ила маскат ра'си-хи», т. е. в родной свой край Египет. Время своего изгнания провел Шаукий в Испании. Конечно, Испания не мусульманский Восток, но в ней многое, чуть не на каждом шагу, по крайней мере в Андалусии, продолжает напоминать о цветущих временах «мавританского» владычества. Шаукий весь проникся тут арабско-андалусскими старинными воспоминаниями средних веков, славу которых нынешний мусульманин принужден переживать лишь тяжкими воспоминаниями. Грустно-патриотическая ода в честь дворца Альгамбры — одно из отражений его андалусских настроений.

Наконец настал для поэта жданный час репатриации. Ему при возвращении была устроена торжественная встреча его приятелями. Он ответил патриотическим стихотворением, где благодарил бога, позволившего ему вновь узреть дорогую родину, и пообещал, что, несмотря на свой старый возраст (ему было 58 лет), он принесет в жертву свою жизнь, если понадобится защищать отчизну. Не совсем приятную пилюлю после оваций принужден он был вскоре проглотить, когда прочитал «Сборник критико-литературных статей» — *ад-Диван, китаб фи накд ва л-адаб* (1920—1921); авторы, Аккад и Мазиний, поборники новых литературных течений и враги заскорузлой старины, в своем сборнике пробрали и Шаукия и Манфалутия. Для Шаукия, однако, важнее было то, что новый хедив, утвержденный англичанами, благосклонно отнесся к Шаукие-

[6] Именно в сборнике Martino — Saroit, *Anthologie*. Вскоре, в 1907 г., Ad. Thalasso (*Anthologie*, стр. 77) дал самую похвальную оценку Шаукию, au poete de Son Altesse de Khedive <« — поэту Его Высочества Хедива»>. Сарват (он свое имя транскрибировал по-французски Saroit) был тогда еще молодым человеком, которому суждено было играть значительную политическую роль уж после мировой войны, в 1920-х годах (ум. 21 сентября 1928 г.). Сарват считается отцом египетской конституции 1923 г. В политической тактике он лавировал между Англией и национальной партией «Вафд» Египта, стараясь найти кое-какие пути к соглашению между англичанами и крайними непримиримыми «вафдистами» Заглуля-паши.

вым одам в его честь. В своих прославлениях Шаукий не проявил старческой усталости, да и вообще всякие Zeitgedichte не переставали изливаться из-под его пера мощным потоком. Вожак национально-египетской партии «Вафд» Заглуль-паша (ум. в 1927 г.), политический борец против английского верховенства в Египте (иногда как глава хедивского кабинета министров — 1924 г.,— иногда как председатель национального конгресса — 1926 г.— и палаты депутатов, попадавший и в английскую ссылку), тоже получал от Шаукия множество высоких стихотворных восхвалений за свою патриотическую деятельность. Небезынтересно отметить (едва ли как черту скромности), что Шаукий, титулованный «бей» и «его превосходительство» («сахиб ас-са'адат Ахмад Шауки-бей»), не любил декламировать свои стихи лично, как это сделал бы Тредьяковский или оперный monsieur Triquet в «Евгении Онегине», а поручал читать свои творения друзьям. Известность его росла. Несколько лет спустя после возвращения Шаукия из изгнания шумно, со множеством прозаических и стихотворных приветствий был отпразднован (1927) в зале оперного театра в Каире политико-литературный юбилей поэта-лауреата, этого «князя поэтов», заживо приобщенного, так сказать, к лику египетских преподобных мужей. И в европейской литературе послышался кое-какой отзвук [7]. Только желчный критик, христианин Ну'айме, русско-американец по воспитанию, внес в юбилейное фанфарно-трескучее ликование очень диссонирующие ноты, просеявши придворного пииту Шаукия, как, впрочем, и многих других литературных арабских знаменитостей, сквозь свой беспощадный критический сборник «Решето» — *ал-Гирбал*. Впоследствии оказалось, что голос Ну'айме не одинок. Другой скептический критик Таха Хусейн, издавший уже потом работу о Хафизе Ибрахиме и Шаукии, в начале ее (стр. 10), имея в виду не только лирику Шаукия, но вообще все его творчество в совокупности, признал Шаукия величайшим мыслителем мусульманского Египта всех времен и поэтом, невидашным еще в арабской литературе со времен Абу-л-Ала Ма'аррийского; но далее нечаянно проговорился (стр. 203), что, по мнению литературных ценителей, нет в Египте поэтов, вполне достойных этого имени.

Как умный и европейски просвещенный человек, при всем своем националистическом консерватизме Ахмед Шаукий сам ощущал, что в XX в. никак не следует ограничиться писанием псевдоклассических Zeitgedichte (нуждающихся к тому же в подстрочных филологических глоссах для уразумения «черни непросвещенной»). Он искал и новых путей.

---

[7] См статью М. Гвиди *Le onoranze*, 1927; T. Hall, *Egypt in silhouette*, 1928; в последней главе книги, где говорится о новоарабской литературе, кое-что переведено и из Шаукия. Некоторые другие образцы из него переведены по-английски совсем недавно, в январской книге JRAS, 1937 (A. Arberry).

Отчасти это коснулось стихотворной формы. Некоторые стихи Шаукия написаны строфами и размерами, похожими на европейские, в том числе знаменитый его гимн исламу, братски объединяющему разноплеменные народности [8].

Испытывал он свои силы и не в лирике, а в своеобразном повествовательном жанре. В автобиографии Шаукий не забыл отметить с полдесятка таких произведений, и на первом месте он, вероятно, по хронологическим соображениям, назвал свою довольно раннюю сказочно-историческую фантазию «Дева Индии, или Цивилизация фараонов» — *ʽАзра' ал-Хинд, ау тамаддун ал-фараʽина* (Александрия, 1897; 150 стр.). Сверхъестественные силы, колдуны, ведьмы играют тут первостепенную роль, как в народных египетских сказках детских нянек и в некоторых рыцарско-исторических простонародных романах кофеен; так же как сказки и простонародные романы, Шаукиева «Дева Индии» полна неожиданных, занимательных приключений [9]; а исторический фон, подчеркнутое прежнее величие Египта фараонов придает повести сознательную националистическую тенденцию, которая гордо связывает нынешний Египет с его глубоко древним прошлым в единое преемственное целое. Но в отличие от удобопонятного языка простонародных произведений длинная историческая сказка «Дева Индии» Шаукия (1897) изложена самым вычурным классическим антипопулярным стилем; не говоря о том, что прозаические предложения тут у Шаукия рифмуются и переписываются стихами, всюду подобраны трудные, редкие слова в обычном духе псевдоклассического творчества Шаукия. Из числа прочих своих беллетристическо-исторических произведений [10] Шаукий превыше всего ставил «Повесть о Пентауре» — *Хадис Бантавур*, которую и другие признают за «знаменитейшую» (ашхару му'аллафатихи) [11], но которую объективный посторонний читатель-неараб должен признать за достаточно натянутую. По иероглифической истории Пентаур был придворный поэт славного фараона 19-й династии Рамсеса II (или Рамессу II, 1317—1250), которого Геродот смешал со значительно более ранним фараоном, 12-й династии, Сесострисом III; кстати сказать, для Шаукия Рамсес остался Сесострисом = Сизустрис), причем в его имя введен и звук «з» (а не «с», как по-гречески), согласно с европейским произношением буквы «s» между двумя гласными. В личности

[8] Гимн приведен с похвалою в *Зикра ш-шаʽирайн*, стр. 536. Перевел английскими стихами А. Арберри (*Hafiz Ibrahim and Shauqi*, стр. 54), соблюдая форму и рифмовку оригинала.

[9] Х. Гибб (*Studies*, IV, стр. 3—4) отрицает здесь влияние простонародного романа и усматривает у Шаукия связь только со сказками, *Хавадис*. Едва ли это так.

[10] Гибб в *Studies*, IV, просто обходит их молчанием, словно их и не было

[11] См. книгу Ахмеда Дурейда о современных поэтах (Дамаск, 1922), из которой краткую биографию Шаукия перепечатал, без перевода, Г. Кампфмейер в *Arabische Dichter*, 1926, стр. 206.

Пентаура, придворного восхвалителя сомнительных побед египетского фараона Рамсеса II над хеттами, Шаукий, восхвалитель египетского хедива Аббаса II, усматривал общность с собою и видел собрата, с которым можно обменяться мыслями-думами. Вся суть Шаукиевой «Повести про Пентаура» заключается в беседах певца Сизустриса с певцом Аббаса; оба они патриотически толкуют о счастье родного Египта и сравнивают старинное положение с унизительным нынешним. Пробовал Шаукий писать и арабскую эпопею в форме иранской «Книги царей» Фирдовсия, парными стихами, где стихотворно изложил в исламско-патриотических тонах историю первых халифов. Однако этот эпос вышел очень скучным и тягучим.

Гораздо более счастья имел Шаукий в исторической драматургии, которой посвятил главным образом последние годы своей жизни, хотя первая его драма «Али-бей» (1893) из недавней истории мамлюков написана была еще во время командировочных штудий Шаукия в Париже. Сам Шаукий впоследствии ставил эту свою стихотворную драму, по-видимому, не очень высоко: в автобиографическом предисловии к первому изданию *Дивана* он ее упоминает, а в новом издании — замалчивает. Однако поклонники Шаукия не поколебались признать и тридцать лет спустя драму «Али-бей» за чудо высокого и тонкого мастерства, с которым можно сравнить разве только кое-что из де Мюссе[12]. С формальной стороны тут интересно разнообразное чередование классических метров в устах действующих лиц, равно как чередование рифм. Содержание — трогательно.

Работорговец черкес Мустафа продал египетскому мамлюкскому эмиру Али-бею своего родного сына Мурада, и тот на эмирской службе достиг высокого положения. Тем временем у Мустафы выросла его дочь Икбаль. Повез он и ее на продажу к мамлюкскому двору, но тут ее увидел Мурад и не зная, что Икбаль его сестра, страстно влюбился в нее. Мустафа, не объясняя Мураду, кто такая Икбаль, решил, однако, не допустить кровосмешения и поспешил продать Икбаль самому Али-бею. Но Мурад продолжал пылать страстью. Когда случилось князю Али-бею поехать в Сирию, Мурад, ссылаясь на то, что он должен передать поручение Али-бея, повидался с Икбалью и объявил ей о своей любви. Перепуганная Икбаль позвала слугу. Мурад хотел было убить слугу, но тотчас же швырнул саблю на землю и ушел, а зато постарался вскоре свести Али-бея со света при помощи изменивших бею слуг.

В пьесе сверх таких драматических моментов, как несчастное объяснение влюбленного Мурада со своею непреклонною сестрою, привлекают внимание бытовые подробности и типы

---

[12] «Ва хийа айатун мин ал-балагати ва с-саласати, ла йударис-ху фи-ха илла л-фард де Мисе» — оценка Ахмеда Дурейда в книге о современных поэтах (Дамаск, 1922), отрывок из которой перепечатан (без перевода и без своих замечаний) Г. Кампфмейером в *Arabische Dichter,* 1926, стр. 204—206.

мамлюкской обстановки: тут и храбрые вояки, и жалкие хвастуны, и умные, и дураки, а вокруг — измена и измена; простому ж народу живется плохо. Пьеса «Али-бей» безусловно имеет литературные достоинства, судить о которых, по замечанию одного из новых арабских критиков, гораздо лучше способен читатель, чем сам автор [13]. Самому ж автору больше нравилось творить драмы из далекого прошлого Египта и арабских земель, из эпох блестящих в культурном отношении. По его повестям-поэмам мы уже видели, что для него близко-родной являлась даже далекая эпоха Сесостриса с его певцом Пентауром; и в лирике Шаукия можно указать касыду на открытие гробницы фараона Тутанхамона. Но и времена персов Ахеменидов и римлян в Египте были для него не менее увлекательны, и он занялся ими по-драматическому, когда жил изгнанником в Испании. Однако как раз драма «Камбиз» (сын Кира, жестокий завоеватель Египта в 520-х годах до н. э.) оказалась совсем неудачной, и ее без всякой жалости к возвратившемуся из изгнания старику-поэту раскритиковал молодой критик Аккад. Другая драма, «Гибель Клеопатры» —*Масра*ʽ *Клийубатра,* много и много теряет оттого, что существует драма Шекспира «Антоний и Клеопатра», египтянам очень известная. Несравненно выше (писанная, кстати заметить, прозою, а не стихами) пьеса из жизни старой арабской Андалусии: «Андалусская принцесса» — *Амират ал-Андалус;* писал ее Шаукий в Испании, вдохновляясь на месте воспоминаниями о былой арабской славе в этих палестинах. По мнению И. Ю. Крачковского, драмы Шаукия «едва ли представляют шаг вперед в истории арабской драмы» [14]. Но среди публики их успех несомненен. Очень ценятся две бедуинские драмы Шаукия: *Антара,* с популярною темою, которую каждый египтянин знает из простонародного романа про Антара, не перестающего услаждать публику кофеен, и лучше всех — «Маджнун и Лейла» [15] на тему «о бедуинских Ромео и Джульетте» (как принято у ориенталистов говорить, допуская известную неточность). Маджнун (Кайс) у Шаукия вовсе не тот юродиво-неистовый образ влюбленного безумца, к какому нас приучили персидские романтические поэмы Низами XII—XIII вв. и Джамия XV в. Психология глубоко страдающего Кайса предложена Шаукием читателю и зрителю в более естественной, в более общечеловеческой форме, трогательно понятной для всякой ду-

---

[13] О драме «Али-бей» напомнил в большом газетном очерке Хасан Махмуд в «Ас-Сийасе», 1926, в номере за 13 июля. Чтобы спасти полезную газетную статью от забвения, немедленно перепечатал ее (без перевода) Г. Кампфмейер в *Arabische Dichter*, 1926, стр. 198—204; стр. 201—202 — трагическая сцена любовного объяснения между Мурадом и Икбалью.

[14] Крачковский, *Ново-арабская литература*, стр. 173.

[15] «Маджнун и Лейла» Шаукия имеется и в английском переводе (Лондон, 1933, изд. Лузак).

ши. Удачно введены в драму вставочные песенные номера. Во II акте эффектна бодрая песня верблюжьего погонщика. В IV акте, в первой же сцене, несколько жуткий эффект производит злобно-радостная и гордая хоровая песня духов пустыни, джиннов, пускающихся в пляс и надменно восхваляющих своего всемогущего, никому не покорного владыку Иблиса. Нельзя не обратить внимания, что Шаукий в своих драмах влагает в уста действующих лиц несколько более естественную и более удобопонятную арабскую речь, чем та архаичная, которая проявлена в его лирике. В общем, однако, он от норм классического языка и тут не отступает; он и тут, если мы выразимся стилистическою терминологиею Ломоносова, прилагает все старания, «дабы не впасть в подлость».

Одним из последних произведений Шаукия была изящная элегия на смерть Хафиза Ибрахима (1932), «поэта Нила» и некоторым образом соперника Шаукия в славе: «Хотелось бы, чтобы не я над тобою, а ты надо мною пропел прощальную песню. Но бог судил иначе и позвал тебя туда, где тебя ждет пророк Мухаммед с сонмом святых. Там конец твоим скорбям!»[16]. Через три месяца вознесся к святому сонму и сам Шаукий.

«Поэт Нила», Мухаммед Хафиз Ибрахим, почти ровесник Шаукия, испытал жизнь более тяжелую, чем «князь поэтов». Родился Хафиз (1872) в довольно бедной семье, рано остался сиротою, с придворными не знался и заграничного воспитания не получил. Дядя дал ему возможность пройти начальную школу, а после того Хафиз, не имея ровно никаких военных склонностей, поступил в военное училище, где был освобожден от платы за ученье. Тут начал он и лирические стихи писать. Окончивши училище с чином лейтенанта (мулазим) 2-й степени, с специальностью по артиллерии, Хафиз был отправлен в Судан отбывать службу под командой генерала Китченера.

Из Судана Хафиз Ибрахим отправлял друзьям элегические стихотворения, полные тоски о культурном Каире и отвращения к дикому Судану и к грубой солдатской обстановке. Обращение надменного английского начальства с египетскими солдатами возмущало его и вызывало нескрываемую ненависть, а доносчики, из своей же братии, сообщали о ней англичанам. Когда в суданском войске поднялись волнения в связи с англобурскою войною в Трансваале (1899), Хафиз Ибрахим вместе с другими офицерами попал в разряд обвиненных и был с ними заточен в горную крепость. Им грозил расстрел, но их спасло заступничество хедива Аббаса II: обвиненных выслали из Судана назад в Египет, отставивши от военной службы.

[16] Элегия Шаукия на смерть Хафиза Ибрахима — в *Зикра ш-ша'ирайн*, стр. 175, а английский стихотворный ее перевод А. Арберри — в *Hafiz Ibrahim and Shauqi*, стр. 50.

На родине Хафиз, чтобы добыть средства к жизни, пошел было служить в полицию. Так как полицейская карьера ему претила, он пустился было на поэтическое попрошайничество, на льстивые панегирики хедивскому двору, знати, влиятельным придворным. Но при дворе уже имелся свой поэт Шаукий, великий мастер панегиризма и всяких стихов «на случай», человек к тому же с элегантными европейскими манерами, с приятным уменьем изящно изъясняться на французском диалекте,— и отставному солдату из полиции, обучавшемуся манерам и европейским языкам в военном училище да в казармах, не под силу было тягаться с ним в завоевании высочайших милостей. Хафиз преисполнился горьких чувств. Долгожданное возвращение на горячо любимую родину, о котором он так горячо мечтал в Судане, принесло ему, как теперь выяснилось, не радость, а одни разочарования; в душе ощутилась тоскливая усталость от жизни, нахлынули мечтания о смерти,— и все эти чувства он талантливо излил в одной из своих элегий, которую критики считают «гурра мин гурар аш-ши'р» — «блестящей жемчужиной среди блестящего поэтического жемчуга»[17]. Участие в нем принял либеральный мусульманский богослов-патриот, недруг англичан, знаменитый сторонник исламского движения вперед шейх Абду. Он дал Хафизу кое-какую литературную работу и поручил перевести социальный роман Виктора Гюго *Les miserables* — «ал-Бу'аса'» на арабский язык. Как известно, Гюго даже в предисловии к своему роману с горячностью отмечает, что законы и обычаи нашего общества поддерживают социальное проклятие и искусно, при полном блеске цивилизации, устраивают ад на земле, создают нищету рабочего класса, гонят голодную женщину к падению, отупляют детей умственным мраком. Можно было заранее питать уверенность (и так сталось), что появление романа Гюго «Несчастные» на арабском языке вызовет бешеную злобу имущих и влиятельных кругов арабского общества; но для шейха Абду и для Хафиза-переводчика привлекателен был этот роман знаменитого европейского писателя как еще одно авторитетное подчеркивание отрицательных сторон европейской хваленой цивилизации, которую — это постоянная идея шейха Абду и его последователей — Восток, поэтому, должен воспринимать критически и с разбором, сохраняя ценные, положительные стороны своего восточного уклада жизни. Такой литературный труд давал Хафизу известный заработок. Заработок, конечно, был скуден, но устранял от поэта унизительные соблазны петь оды придворным сферам[18]. Творчество Хафиза

[17] Слова принадлежат Тахиру ат-Танахию («Ал-Хилал», 1932, ноябрь, стр. 28); но это не его одного оценка.

[18] Шейх Абду умер в 1905 г. Шесть лет спустя (1911) друзья устроили Хафиза на библиотекарской должности, и на этой должности, насущно обеспечивавшей его, поэт оставался до самой своей смерти.

Ибрахима обратилось от сирвент высокопоставленным меценатам к широкой публике, любящей свою правоверную исламскую религию и ненавидящей чужестранное ярмо. Эта публика оценила Хафиза и признала за своего поэтического вождя, потому что, по замечанию проницательного и широкообразованного критика, личные переживания поэта Хафиза Ибрахима, высказывавшиеся тогда в его лирическом творчестве, явились отражением целой жизненной эпохи египетского народа [19]. Или, как несколько иначе выразился историк-литератор Таха Хусейн, в личных стихах Хафиза ясно ощутилась тесная связь благородной, мощной души талантливого поэта с душами народных масс, их чаяниями, стремлениями [20]. Один из некрологистов-превозносителей Шаукия должен был сознаться, что хотя «знамя княжения» над современной арабской поэзией принадлежало Шаукию, огромное число читателей являлось приверженцами Хафиза Ибрахима, и они предпочитали читать Хафиза, а не Шаукия [21].

Арабский язык Хафиза Ибрахима не очень, правда, приближается к живой разговорной речи народных масс. Воспитавшись на таких старинных поэтах аббасидской халифатской эпохи, как Абу Нувас, Абу Теммам, Бухтурий, Ибн ар-Румий, равно как на Абу-л-Ала Ма'аррийском X—XI вв. (этих поэтов Хафиз мог цитировать на память в поразительном количестве), он в своем поэтическом языке остался приверженцем старинного классицизма или точнее псевдоклассицизма. Но устарелая традиционность самого содержания арабской псевдоклассической поэзии с обязательными трафаретными темами и опошленными образами давно изжитых веков ему все же претила. Как известно, для соблюдения псевдоклассической доисламской традиции арабский стихотворец и после ислама должен бывал в касыде не прямо приступать к теме: сперва ему — горожанину — полагалось вообразить себя бедуином, проведать следы покинутой кочевой ставки своей милой бедуинки, потом — помчаться на верблюде через пустыню (хотя бы все слушатели или читатели и сам автор прекрасно понимали, что даже четверть часа такой езды-качки на верблюжьем горбе способна вызвать в непривычном горожанине мучительную «морскую болезнь»), и уж наконец, примчавшись на корабле пустыни к намеченной стоянке, стихотворцу прилично излагать замысел поэмы. Столетие за столетием проходило от основания халифата, а трафарет стихотворства соблюдался. В XIII в. благочестивый египетский старец Бусирий, желая воспеть пресвятого Мухаммеда, начал свою архинабожную касыду *ал-Бурда*, как

---

[19] Это слова профессора-экономиста Хусейн-бея Хайкаля в его *Зикра ш-ша'ирайн*, стр. 19.

[20] Таха Хусейн, *Хафиз ва Шауки*, стр. 152—153.

[21] «Ва хум йуфаддилуна ши'ра-ху 'ала ши'ри Шаукиййин»,—см. «Ал-Хилаль», 1933, ноябрь, стр. 20.

полагается, описанием горючих, кровавых своих слез, вызванных страстью к деве кочевья и жаждой свидания с нею под тенью мушкатного дерева [22].

Исследователь истории форм арабской поэзии И. Гольдциер говорит про XX в., что для европейца, который желает получить наглядное представление о традиционной силе такой псевдоклассической формы, достаточно вспомнить о касыдах, приветственно читаемых на международных научных конгрессах ориенталистов приезжими делегатами восточных стран: «прибывши из Каира, делегат льет (перед членами конгресса) скорбные слезы о заброшенных следах кочевья и едет на быстроногих верблюдах по опасным пустыням, пока наконец прибудет в Вену или Стокгольм, чтобы воспеть славу царствующего там государя» [23]. Правда, находились и в XIX в. умные арабские литераторы в Египте, иронизировавшие над смешным безвкусием этих приемов [24]. Муза Хафиза Ибрахима тоже протестовала против этой пошлой условности. Знаменито его стихотворение (*Диван*, I, стр. 113, 1909), обращенное к арабскому стиху, который гибнет в традиционных тисках [25].

Погиб ты и для рассудка и для фантазии, величавый врач душ,
Погиб ты на Востоке среди беспробудно спящих и обленившихся.
Они принизили тебя, воспевая веселье и чашу, любовь к красавице, похожей на газель,
Опошляя тебя в панегирике, в сатире, в элегии,
Восхваляя хвастливую пустую храбрость и горделиво выступающую со шлейфом низость.

* * *

Долгие столетия прозябал ты среди них униженный, загубленный.
Возложили на тебя печальную заботу петь о любви Лейлы и Сулеймы, о привале на заброшенных следах кочевья.
Сказали оплакивать отъехавшую милую и следы покинутой ставки, сметаемые ночными превратностями.
А если тебя желали поднять в сане, то давали тебе место на седлах верблюдов.
Уж пора тебе, стих, разорвать путы пошлости, налагаемые на нас теми, кто зовет назад к исчезнувшему прошлому.
Пора нам сбросить с себя намордники и вдохнуть свежий ветер северного неба!

И действительно, устарелые пиитические приемы, по крайней мере, вопиющие о своей нелепости, Хафиз в значительной сте-

---

[22] См. Бусири, *ал-Бурда,* пер. Бассе, стр. 1—7.

[23] Goldziher, *Abhandlungen*, T. 1, стр. 173—174. Гольдциер, из деликатности, не назвал имени автора этой касыды, но ориенталисты прекрасно знают, что это был шейх Хамза Фатхалла (1849—1918), многолетний инспектор преподавания арабского языка в египетских школах. Он оказался одним из делегатов Египта на ориенталистическом конгрессе в Стокгольме 1888 г.

[24] Фикрий, *Иршад ал-алибба',* стр. 659—662.

[25] Это стихотворение Хафиза Ибрахима о несчастной судьбе арабского стиха уже перевел по-русски точною прозою И. Ю. Крачковский: *Арабская поэзия,* стр. 111—112. Мы предлагаем стихотворение в более свободной передаче. Стихотворный английский перевод дал А. Арберри: *Hafiz Ibrahim and Shauqi,* стр. 52.

пени успел удалить и сумел поставить на первый план содержание. Содержание же его стихов — горячо-исламское, патриотически-антианглийское. Но на ислам Хафиз смотрел глазами своего духовного учителя М. Абду и понимал, что ислам, как бы он ни был дорог арабскому сердцу своими историческими воспоминаниями, не должен уходить от достижений европейского прогресса, а, наоборот, должен черпать из европейских знаний все полезное, чтобы культурно сравняться с Европой и уравняться с нею своими силами. Пусть дряблое старшее поколение коснеет в апатии! в школах уж растет новое поколение! Оно возьмет науку от Запада, но почерпнет национальную бодрость в воспоминаниях о былой славе ислама. Пусть молодежь внимательно изучает родную историю, пусть помнит золотые времена халифов, «когда наши государи являлись победоносными рыцарями-витязями, когда мир принадлежал им, когда одной религией восточных стран было мусульманство, и на земле царил золотой век справедливости»[26]. За Хафизом сохранилось прозвище «поэт Нила», т. е. поэт подлинного Египта, а первоисточником для такого имени, вероятно, послужили его энергичные призывы к Нилу, как к живому существу:

Нил! прошло время спячки! Нил! пора проснуться! Бог вливает новую жизнь в твой народ. Никакая власть, никакие угрозы твоих притеснителей уж не загасят ее. Чада долгожданного рассвета! мужайтесь, стойте на страже своего родного дома! Будьте свободны!

Никогда не добился своих прав тот, в
чьих руках меч уснул.
Никогда не лишился своих прав тот, кто
не уклонялся от вооруженной борьбы[27].

Сознавая всю силу европейской культуры, в частности той же английской, Хафиз противопоставлял ей не только золотые времена мусульманских халифов. Как и для Шаукия, для Хафиза была национальным египетским достоянием и классическая культура древнего Египта. Надписи на памятниках фараонов, их сохранившиеся пирамиды, эти чудеса мира, их «абу л-хул» («сфинкс») — все это, по словам Хафиза, архинаглядно показывает, какую высокую цивилизацию имел Египет тогда, когда его нынешние властители-англичане бродили грубыми дикарями по своей варварской Европе. Тысячелетние пирамиды, которые в качестве безмолвных свидетелей способны были вдохновлять вражеских Наполеоновых солдат к победе,— они ж еще сильнее должны вдохновлять своих родных детей, египетский народ. На эту тему есть у Хафиза не одно сильное стихотворение[28].

---

[26] Хайкаль, *Зикра ш-ша ʻирайн*, стр. 256. Англ. пер.: Arberry, *Hafiz Ibrahim and Shauqi*, стр. 46.
[27] Там же, стр. 54. Англ. пер. Арберри, стр. 45—46.
[28] Там же, стр. 241, 290. По-английски у Арберри, стр. 47, 48.

Всякая, хотя бы случайная, нынешняя победа Востока над Западом, в наши времена, радостно и злорадно вдохновляла музу «поэта Нила». Японцы разбили Россию,— Хафиз Ибрахим, в ликующей оде, усматривал в этом залог грядущих побед всего Востока над зазнавшимся Западом; поражение русских японцами в 1905 г. должно вливать воодушевление и надежду в души египтян для борьбы против Англии [29]. Не менее выразительные злорадные стихи излились из-под пера «поэта Нила» тогда, когда по окончании мировой войны и разных дипломатических постановлений о разделе османского наследия турки сожгли переданную грекам Смирну и сокрушили греков.

В количественном отношении творчество Хафиза Ибрахима никогда не могло сравниться с плодовитым творчеством Шаукия. «Князь поэтов» умер с пером в руках, полный самых широких писательских замыслов. А «поэт Нила» во вторую половину своей жизни писал мало. Получивши в 1911 г. спокойное место в публичной библиотеке, которое избавляло его от необходимости гнаться за литературным заработком, Хафиз Ибрахим явно обленился, и до конца жизни (1932) посвящал он свои досуги больше всяким остроумным беседам в кофейнях или на пикниках, чем писательству; поэтические отклики на волнующие общественные злобы дня сделались редкими, и творчество выражалось преимущественно в элегиях, талантливых, конечно, по-прежнему [30]. Слава его, однако, от этого не падала. В 1925 г. беспристрастный свидетель, арабист Г. Кампфмейер после личного посещения Египта считал себя вправе констатировать, что в Египте «имена Шаукия и Хафиза Ибрахима — на устах у всех» [31]. То же отметил три года спустя Холл (Trowbridge Hall) в своей книге *Egypt in silhouette* (Нью-Йорк, 1928), где в последней главе представил в английском переводе также кое-что из творчества обоих поэтов-корифеев. Посвященные Хафизу некрологи 1932 г. с яркостью указывают, что количественное ослабление писательства нисколько не уронило славы «поэта Нила».

---

[29] Стихотворение Хафиза Ибрахима под заглавием «Японка» переведено и на международный искусственный язык идо в уже упоминавшемся небольшом сборнике новоарабской лирики иезуитского бейрутца Рафаила Нахле (Стокгольм, 1926), о котором исчерпывающую рецензию дал И. Ю. Крачковский в ЗКВ, т. III, стр. 209—213. Характерно, что для Хафиза, представляемого в этом сборнике идо только одним из всех своих стихотворений, переводчик счел уместным выбрать (в 1926 г.) именно «Японку», из русско-японской войны.

[30] Небезынтересно сопоставить элегию Хафиза на смерть Сарвата-паши (1928) с такою же одновременною элегиею Шаукия по тому же поводу. Обе напечатаны в «Ас-Сийасе» за 11 ноября 1928 (№ 1874), и обе рядом перепечатаны, без перевода, Г. Кампфмейером в MSOS, Jg. XXXI, 1928 (стр. 137—143). Для европейского вкуса, кажется, предпочтительнее будет элегия Хафиза Ибрахима.

[31] См. предисловие Г. Кампфмейера к его материалам по новоарабской литературе в *Arabische Dichter*, 1925, стр. 253.

Сверх стихотворной лирики есть у Хафиза проникнутое одинаковыми общественно-политическими антианглийскими настроениями прозаическое или полупрозаическое произведение: *Лайали Сатих* — «Ночи, [проведенные] с Сатихом», которое вышло в свет около 1907 г., приблизительно через какой-нибудь год-два после смерти знаменитого деятеля, оказавшегося для Хафиза духовно-идейным отцом — муфтия Абду (ум. в 1905 г.). Однако, прежде чем на *Лайали Сатих* остановиться, надо уделить внимание непосредственно ближайшему предшественнику и прототипу Хафиза в этой беллетристической области — талантливому Мухаммеду Мувейлихию, или Мувейлихию Младшему (1858—1930) [32].

Род Мувейлихиев (выговаривают близко к «Моэлхи») — богатый старокупеческий. Дед Мувейлихия Младшего был головою купеческого сословия (сар туджжар) [33] во времена Мухаммеда Алия (1805—1848). Отец (Ибрахим-бей Мувейлихий, 1846—1906) был уже литератором-публицистом исламско-прогрессивного направления [34]. Сын, Мухаммед Мувейлихий (1858—1930), учился и у шейхов Азхара и в светской школе, готовясь к юридической карьере. После занятия Египта англичанами молодой человек (ему не было и 25 лет) присоединился к сторонникам восстания Ораби-паши (1882) и должен был спастись от англичан в Париж, где участвовал в газете «Зеркало Востока» панисламиста-шейха Джемаладдина Афганского. Жил потом Мувейлихий и в султанском Константинополе и издал там кое-какие классические арабские памятники, в том числе «Послание о прощении» вольнодумца Абу-л-Ала Ма‘аррийского X—XI вв. Наконец ему можно было спокойно вернуться в Египет, сделаться сотрудником таких газет, как османо-франкофильская «Ал-Ахрам» — «Пирамиды» и клерикальная «Ал-Му’аййад» — «Вспомоществуемый богом», и получить должность юридического характера в управлении церковными имуществами (вакфами).

В 1907 г. Мух. Мувейлихий выпустил в свет отдельным изданием, по счету 1-м, большое (чуть не полтысячи страниц) с похвальным предисловием шейха Джемаладдина Афганского, «макамное» собрание сатирических бытовых картинок из жизни нового Египта под заглавием «Рассказ Исы, сына Хишама» — *Хадис ‘Иса ибн Хишам;* журнально, частями, эти макамы сделались известны публике уж и раньше [35]. Самое заглавие с определенностью указывало, что Мувейлихий желает подражать

[32] Биографические данные о Мувейлихии извлекаем из Гибба: *Studies*, IV, стр. 5.

[33] Из персидского «сар-и тодджар». Персидских коммерческих терминов Египет достаточно усвоил и при мамлюках и под османским владычеством.

[34] Сборник очерков и статей Мувейлихия-отца под заглавием *Ма хунака?* — «Что там?» вышел в Каире в 1896 г. в типографии журнала «Ал-Муктатаф».

[35] В газете «Мисбах аш-шарк» — «Светильник Востока».

макамам Бади'аззамана Хамадания X в. (ок. 967—1008 гг.)[36], где повествователь — очевидец приключений одного интеллигентного бедняка-авантюриста из Александрии назван был тоже Иса ибн Хишам. У Хамадания арабский язык проще, чем у его ближайшего и более славного, крайне вычурного преемника макамиста Харирия из Басры (1054—1122)[37]. Не лишено значения, что Мувейлихий для подражания избрал не Харирия, а более естественного Хамадания. Однако если не в стиле, то в подходе к отдельным сюжетам Харирий иногда вспомнится читателю Мувейлихия скорее, чем Хамаданий.

Поучительно, например, остановиться на 30-й макаме Харирия («Сурской»), действие которой происходит в Каире, как и у Мувейлихия.

Повествователь, прибывши из Сирии, из Сура (финикийского Тира) в Каир, сразу же стал любить этот полный радостей город, как пьяница любит утреннюю чашу. Но скоро ему пришлось познакомиться и с общественной изнанкой тамошней столичной жизни. Однажды он увидел толпу людей, направлявшихся куда-то в гости на свадьбу, и примкнул к ним, в надежде полакомиться тоже каким-нибудь кусочком от пиршественных блюд. Гости прибыли к огромному, величественному зданию, вроде дворца; но оказалось, что это цеховый притон каирской нищей братии, всякого сброда, уличных поэтов-попрошаек и т. п. (т. е. это было нечто вроде парижского средневекового cour des miracles, своеобразного нищенского царства со своим цыганским королем, со своими пролетарскими бездомными поэтами и прочими специфичными достопримечательностями,— того царства, которое так живо описано у Гюго в *Notre Dame de Paris*). Внутри перемешались и рубище и бархат. С описанием, как входит воробей в клетку, рассказчик вошел внутрь помещения, в средний зал, где должно было состояться при торжественной обстановке бракосочетание. Благообразный старик-распорядитель произнес речь о законном праве нищих, согласно с предписаниями пречистого Корана, требовать и получать свой паек от богатых людей, «в имуществе которых есть своя неоспоримая доля для неимущих». Сочетающаяся пара превосходна. Жених носит имя Валладж («Пролаза»), он Абу Дарадж («Бродягович») ибн Харрадж («сын Умеющего увильнуть»). Он — так восхваляет доблести жениха тот старик-церемониймейстер — обладает наглым лицом и отъявленной лживостью, умеет выть и вопить и вообще выводить людей из себя своею попрошайническою навязчивостью. Невеста — горластая крикунья, наиболее языкатая среди всех своих родичей и безусловно достойная своего будущего супруга, который пленен уж и одними слухами про ее канючливую навязчивость и беспримерную алчность, про ее вертлявую поспешность при добывании пропитания и про способность легко оправляться после поражения в драке. Поэтому жених подносит ей щедрый брачный дар, а именно: нищенскую суму и клюку, головное покрывало и кувшин для воды. «Итак,— закончил старик,— я молю бога даровать и мне, и вам — чете — свою благость и умножить отродье ваше по завалинкам и уберегать всех вас от грозных гиблых мест».

Пир нищенок оказался, впрочем, изрядно богатым. Но тут же для повествователя выяснилось, что старик-обручитель — не кто иной, как уже известный ему герой-прощелыга всех предыдущих приключений, тонкий и наблюдательный Абу Зейд из Серуджа. Серудж — богатый и прекрасный город Северной Сирии, но хозяйничают в нем чужаки (намек, по-видимому, на

[36] О Хамадании, с переводами некоторых его макам, см.: Крымский, *Арабская поэзия,* стр. 268—272 и (переводы) стр. 287—313.

[37] О Харирии см.: Крымский, *Арабская поэзия,* стр. 264—268, 272—287, 313—321 (переводы образцов).

европейцев-крестоносцев). Эту мысль Абу Зейд немедленно высказал в экспромтном стихотворении:

Мой родимый Серудж, незабвенный мой край,
Где я дни проводил молодые,
Где все есть, чего только душа ни желай,
И возможны мечты золотые!
Его воды свежи, будто райский ручей
Сельсебиль, и дарят нам отраду.
Его пышный ковер бесконечных степей
Сплошь подобен цветущему саду.
И красавцы-сыны, будто звезды, блестят
Там в домах, как в созвездьях небесных.
Как приятно вдыхать той страны аромат,
Взор свой радовать видом прелестным!
Кто увидит цветы его милых холмов,
Когда снежные тают покровы,
Тот воскликнет: «Серудж — я поклясться готов —
Пристань лучшая сада земного!..»
Но тому, кто расстаться с ним должен, в удел
Достаются лишь стоны, рыданья:
То, чем мучиться стал я, когда претерпел
От врагов-чужестранцев изгнанье.
Льются слезы из глаз, и бушует сильней
Та же скорбь после тихой минуты.
Бремя горьких забот — что ни день, тяжелей,
И не сбросить мне крепкие путы!..
Все надежды мои были тратою сил,
Как хромые, впотьмах ковыляя...
О, когда бы и дни мои рок прекратил,
Изгоняя из милого края! [38]

Трудно отрицать порядочную созвучность общественных нот этой макамы Харирия XII в. с макамными произведениями Мувейлихия XX в. Однако слепым подражателем Харирия ли, Хамадания ли Мувейлихий не был.

Он оригинально и искусно использовал совершенно чуждый Хамаданию и Харирию один психологически интересный сюжет из коранской повести о «Пещерниках» (сура XVIII, 18—20), который сильно расцветили бытовыми подробностями исламские комментаторы священных легенд. Эти «Пещерники» — *Асхаб ал-кахф* или «семь спящих благочестивых отроков эфесских», укрывшись в пещере от гонений язычника Декия, проспали было мертвым сном целых триста лет, а когда воскресли и вышли из пещеры на свет, то не могли узнать новой жизни, развернувшейся в течение их трехсотлетнего сна [39].

[38] Перевод моего слушателя (1910) — В. Г. Рафальского.

[39] О них см.: Кримський, *Легенда про Семеро сплящих юнаків Ефеських,— Розвідки*, стр. 73—138; это переработка более раннего труда <Аттая — Крымский> *Легенда о семи спящих отроках,* помещенного в IV томе московских «Древностей Восточных» (1913), который был посвящен юбилею Ф. Е. Корша. Дан тут и перевод полного текста разных арабских легенд, в которых сквозь набожно-серьезный хадисный тон невольно прорывается и комический элемент, всякие qui pro quo неожиданные ситуации для тех людей, которые целых триста лет не жили на этом свете; например, когда один из воскресших пещерников хочет платить неуклюжими старинными деньгами,

У Мувейлихия воскресает не какой-нибудь архиправедный, земному чуждый, непрактический отрок, но воскресает очень по-земному трезвый, старый египетский паша, по-генеральски похороненный приблизительно в середине XIX столетия, когда об английском владычестве над Египтом еще и речи не было; выходит из могилы этот генерал в конце 1890-х годов, уже тогда, когда англичане и прочие европейские капиталисты совсем расхозяйничались в Египте. Старик-паша, разумеется, не в силах узнать свою чересчур уж «европеизированную» родину и с юмористической беспощадностью, но с большим критицизмом присматривается к совсем изменившейся египетской жизни и, не сразу освоившись с нею, естественно, не перестает попадать из истории в историю, из приключения в приключение. Не может быть никаких сомнений, что Мувейлихий был знаком не только с «плутовскими» макамными романами арабов Хамадания и Харирия XI—XII вв., но и с сатирическим английским бытовым романом о «персидском Жиль Бласе» Морьера XIX в. «Похождения Хаджи-бабы Исфаганского», потому что и арабы перевели «Хаджи-бабу» с английского языка на арабский [40]; у Морьера, в III—IV тт., продувной азиат-перс Хаджи-баба, попавши в Лондон, имеет возможность близко столкнуться с европейской жизнью и нравами, комически дивится им, критикует, но в конце концов преблагополучно усваивает все то, что ему удобно [41].

По «макамному» роману Мувейлихия, воскресший на кладбище под Каиром египетский паша встречается с повествователем Исой ибн Хишамом, и тот ведет ожившего мертвеца к нему домой. По дороге начинает приставать к пешеходам, с предложением своих услуг, погонщик осла. Рассерженный паша, памятуя прежние патриархальные обычаи, смело начинает лупить этого назойливого простолюдина; и сверх своего ожидания и своего желания — попадает в полицейский участок. Во главе полиции стоит иностранец, который даже не умеет говорить по-арабски; зато он тщательно следит, чтобы полицейские были одеты в надлежащую форму. Паша нечаянно толкнул чиновника — и его, за оскорбление властей, присуждают к заключению в тюрьму. Но Иса ибн Хишам находит для проштрафившегося паши адвоката-защитника, который после

на базаре поднимается дикий галдеж, все кричат, что он нашел старинный монетный клад и хочет его утаить, и юношу тянут для разбирательства в полицию.

[40] Заглавие по-арабски: «ал-Лата'иф ал-Исбаханийа», т. е. приблизительно «Интересные приключения одного исфаганца». Русская переделка Сенковского «Мирза Хаджи — Баба Исфагани, сочинение Морнера» выдержала два издания (2-е изд.: СПб., 1845, 4 тт.), а в XX в. в фельетонах официозной петербургской газеты «Россия» (времен Столыпина) появился более точный русский перевод. На персидский язык «Хаджи-баба» точно переведен.

[41] Конечно, мог Мувейлихий читать и французского «Жиль Бласа Сантильянского» Лесажа.

длительной судебной процедуры все же избавляет пашу; при этом для паши и для читателя выясняется, что и прежние мусульманские судейские были плохи, и новые европеизированные не лучше, и те и те одинаково отвратительны. Выпущенный в конце концов на свободу, паша окунается в самую гущу новой, доселе неведомой ему жизни в Египте — и убеждается, что весь новоегипетский цивилизаторский прогресс, все приобретения новой техники, даже государственные политические достижения — все идет преимущественно в пользу иностранцам, а не природным египтянам. Если границы египетского государства простерлись уже и на Судан, то ведь одинаково и в Судане, как в Египте, распоряжаются те же англичане. Если сквозь Суэц прокопан величественный морской канал, то все выгоды от канала достаются только англичанам. Каир прекрасно обстроился, в нем прекрасные улицы, прекрасные дома, сущие дворцы; но все они большей частью принадлежат европейским капиталистам. Европейцы преспокойно, с безнаказанностью, смеют даже врываться в частные египетские дома: происходит местная свадьба — и в чужой дом бесцеремонно лезут приезжие туристы-европейцы, чтобы присматриваться к восточным обрядам и делать фотографические снимки своими дорожными кодаками. Столица — Каир залита электричеством, роскошно освещена; в ней разбит красивый общественный сад; но разве не состоятельные европейцы или особы легкого поведения оказываются его посетителями? а создано все это на деньги, содранные с бедного крестьянина-феллаха. Торговля, конечно, очень развилась; но биржа с ее спекуляциями и ажиотажем губит и разрушает человеческое благосостояние. Европейскую науку египетская молодежь, пожалуй, усвоила; однако какие оценки научного верхоглядства наблюдает у этих молодых египтян старый паша! Правда, без смеха нельзя видеть и слышать ученых старого мусульманского типа, которые, например, в географии придерживаются все еще средневековых воззрений. Умный паша, в конце концов, начинает бесповоротно понимать, в чем убеждены и все панисламисты-националисты — что освободиться от европейского ига можно, только усвоивши всю европейскую научно-техническую силу. Поэтому он, под конец, едет даже на парижскую выставку 1900 г., где, конечно, отрицательных сторон европейской цивилизации в ее же месторождении видит он множество, но и необходимую для восточного усвоения мощь этой гяурской цивилизации он тоже видит наглядно [42].

По своей внешней форме «макамные» картинки Мувейлихия представляют значительные оттенки в своем стиле: то соблю-

[42] Несколько подробнее изложил содержание «Исы ибн Хишама» по-русски Л. Некора в московском журнале «Новый мир», 1933, сентябрь, стр. 227—229.

дается тут традиционная «макамная» искусственная проза с рифмами *(садж')*, то стиль переходит, особенно в разговорах, в очень удобопонятную, чуть не простонародную речь. По содержанию же, мы видели, бойко-современные макамы Мувейлихия, как небо от земли, отстоят от архаизированных старосветских макам Насифа Язиджия начальной половины предыдущего XIX в. Живость изложения, меткая характеристика действующих лиц делают из романа Мувейлихия самое привлекательное чтение. Вышедший 1-м изданием в 1324/1907 г., этот макамный роман *Хадис 'Иса ибн Хишам* напечатан был 2-м изданием через пять лет (Каир, 1330/1912, 463 стр.), еще перед мировой войною. Автор пережил войну лет на пятнадцать (ум. в 1930 г.) и имел удовольствие видеть, года за два до своей смерти, что роман выдержал уже 4-е издание [43], значит — не устарел для более новой читающей широкой публики. Опуская длинную цепь непрекращающихся печатных похвал ему, обильных и беспрерывных до тошнотворности [44], отметим только авторитетное, сравнительно недавнее (1926) суждение, которое высказал молодой арабский беллетрист и критик Махмуд Теймур в своем сжатом критическом обзоре новоарабской беллетристики [45]. Теймур завязку *Хадис 'Иса ибн Хишам* считает довольно примитивной; но тонкая наблюдательность Мувейлихия и уменье его живо охарактеризовать отдельные встречные типы ставят его роман, по мнению Теймура, в число первоклассных художественно-беллетристических произведений. Согласимся ли мы с этим отзывом вполне, или сочтем его преувеличенным, все равно огромная, непрекращающаяся читаемость «Исы ибн Хишама» будет ярко свидетельствовать, что правильна была английская беспристрастная характеристика, мимоходом данная этому антианглийскому роману-макаме: «это, пожалуй, наиболее живое и наиболее оригинальное произведение в целой арабской современной литературе» [46].

Ближайшим по времени подражателем или, отчасти, продолжателем Мувейлихия оказался Хафиз Ибрахим своею повестью, тоже макамною по форме и фантастическою по за-

---

[43] Год 4-го издания *Хадис 'Иса ибн Хишам* на книге не обозначен. По-видимому, ок. 1928 г.

[44] «Bis zum Veberdruss»,— выразился Г. Кампфмейер *(Arabische Dichter*, 1926, стр. 252), который, впрочем, посвятил этому произведению Мувейлихия, и то в виде чужого похвального отзыва, только пять строк (стр. 253).

[45] Обзор Махмуда Теймура помещен в предисловии к третьему сборнику мелких его рассказов, озаглавленному: *аш-Шайх Сид ал-'Абит*. Его перевел по-немецки Г. Видмер: WI, Bd XIII, 1931. См. об «Иса ибн Хишам» — араб. стр. 42, нем. пер. стр. 47—48.

[46] «...possibly the most living and original work in the whole Arabic literature of the time». Это говорит Х. Гибб в *Studies*, II, стр. 315. В *Studies*, IV (стр. 5) Гибб посвящает роману «Иса ибн Хишам» полстраницы и аттестует его как «the well known and still popular» <«известный и все еще популярный»>.

мыслу, *Лайāли Сат̣ӣх̣* — «Ночи [в сообществе] Сатиха» (ок. 1907 г.)[47]. И у Хафиза Ибрахима мы видим (и тоже не сплошь) рифмованную прозу. Однако по живости изложения Хафиз в своих «Сатиховых ночах» значительно уступает Мувейлихию. Что касается фантастической личности Сатиха, названного в заглавии, то, по старинным арабским легендам, это был в VI в. мудрый арабский урод-колдун, вещий провидец, для которого, по его же пословице, тайное делалось явным[48] и который своим ясновидением точно предсказывал грядущие мировые события, например, неизбежное в недалеком будущем падение могучей сасанидской державы шаха Хосрова I Ануширвана под ударами арабов-мусульман[49]; по виду Сатих был сказочное существо, в теле которого не было ни костей, ни мускулов, и его переносили с места на место, свертывая так, как ковер[50].

Автор, Хафиз, вышел на долгую прогулку, чтобы рассеяться от тоски, так начинаются «Ночи с Сатихом», и побрел вдоль Нила, пока к вечеру добрался до пирамид. Полуприлег, чтобы передохнуть, и задумался о современной египетской жизни и современных людях. Вдруг плывет по Нилу смрадная падаль, которую выбросил какой-то феллах. Автор громко высказал свое сожаление реке Нилу, попенял на невежество этого темного крестьянина, на неуменье ценить реку-кормилицу, которую предки его считали святою. Сказал, хотел встать и идти домой. Но тут из-под воды послышался неведомый голос: «Несчастный писатель! бедный поэт, который вышел погулять и отвлечься от себя самого. Знаю, ты выпустил в свет для людей книгу [*Les miserables* Виктора Гюго], и люди на тебя из-за нее ополчились. Прощай, но приходи и завтра сюда под вечер и приведи с собою спутника, которого встретишь по дороге. Спросит он тебя, куда ты его приглашаешь, скажешь: пойдем к Сатиху». На другой день писатель опять побрел над Нилом в сторону пирамид; тот, кого он встретил, был Касим-бек Амин, борец за права женщины-мусульманки. Добрались они до вчерашнего места, до Сатихова тайника, сели, потолковали (чистой прозою, без рифм) о египетской жизни,—и тогда заговорил из волн Сатих, рифмованною прозою, в сопровождении подходящих стихов. Он сжато пояснил собеседникам, в чем коренится причина отмеченных у них отрицательных сторон

---

[47] Год напечатания *Лайали Сатих* (в Каире) не отмечен на книге, но из контекста ясно, что это должен быть 1907 г. Собственно, *Лайали* — на стр. 1—97, а на стр. 97—128 помещено добавление: *ас-Сийаса д-да'ифа л-'анифа* — «Слабая и жестокая политика», где читатель предупреждается, что хотя понятие «да'ифа» указывает на слабосилие, а «'анифа» на силу, читатель не должен принимать сочетания этих двух понятий за парадокс: как раз в политике жестокость сплошь да рядом свидетельствует о слабости.

[48] «Бариха л-хафа'». См. пословицы Мейдания XII в., изд. Фрейтага, I, стр. 160, № 33, со ссылкою на Сатиха.

[49] Табари, I, стр. 982 (пер. Нёльдеке, стр. 254).

[50] Об этом внешнем виде Сатиха см. у Мас'уди, *Мурудж,* III, стр. 364.

египетской жизни и как горю пособить (обычными рецептами просвещенных арабских националистов). Такая же беседа повторилась и на следующий вечер: сперва говорят о современности живые люди, потом им вещает свои вещания Сатих. Помещенное после 97-й страницы добавление «О слабой и жестокой политике», которая потому и жестока, что ее силы слабы, собственно, уже не имеет беллетристической связи с «Сатихом».

Рифмованные фразы в *Лайали Сатих* иногда содержат в себе вычурные или редкие старинные слова, и Хафиз, чтобы облегчить их понимание менее вышколенным читателям, там и сям в выносках считал нужным пояснять их более вразумительным языком [51]. В грамматике мы иногда видим у него пользование теми формами, которые ригористами осуждены, но которые совпадают с фактами разговорной речи [52].

По поводу этой повести-памфлета «Ночи с Сатихом» был в журнале «Ал-Муктабас» поднят вполне резонный вопрос, стоит ли для таких, в сущности публицистических, произведений пользоваться поэтической формой рифмованной прозы [53]. В общем, однако, и «Ал-Муктабас», и прочая прогрессивно-мусульманская и христианская пресса встретила «Ночи с Сатихом» Хафиза Ибрахима сочувственно, как несомненное новодостижение в арабской беллетристике, «услуб джадид фи л-луга л-ʻарабиййа» [54]. А вскоре последовали в арабской литературе новые опыты того же рода.

На первом месте тут должен быть отмечен вдумчивый богослов-корановед шейх Д ж а у х а р и й из Т а н т ы [55], выступивший в аналогичном жанре года два-три спустя после Хафизовых «Ночей с Сатихом».

Тантавий Джаухарий — прогрессист, профессор богословия, сперва в высшей школе «Дāр ал-ʻулӯм» — «Дом наук», потом в светском каирском университете. Европейская наука не только совместима с исламом, но прямо-таки догматически требуется Кораном — вот его излюбленная богословская идея. Она наиболее ярко, с энергичным остроумием, окончательно сформулирована уж после мировой войны в его лекциях, посвященных коранскому экзегезису: «Жемчужины толкования на священный Коран» — *ал-Джавахир фи тафсир ал-Кур'ан ал-карим* (т. I, Каир, 1341/1922). Сразу же, во вступлении к I тому Тан-

---

[51] Например, на 1-й же странице, где автор говорит, что он очутился у пирамид к вечеру: «Фа иза ана мин ал-ахрам адна залам». В выноске к «адна» объяснено, что оно значит «карибан» («близко к»).

[52] Так, от «тилмиз» («ученик») множественное число у Хафиза образовано в форме «таламиз», согласно и с живым языком (стр. 120 : 14). Люди ж, мнящие себя пуританами, избегают формы «таламиз», придерживаясь якобы чистоклассического «таламизат».

[53] «Ал-Муктабас», 1908, октябрь (стр. 598).

[54] Это слова критика Зейдана в «Ал-Хилале», 1908, июль (стр. 583). См. еще «Ал-Манар», 1908, август (стр. 530).

[55] Танта — город в Нижнем Египте, на Дельте.

тавий Джаухарий доказывает, статистическим путем, что в Коране имеется 150 стихов, обязывающих к изучению наук исламско-законоведных, и имеется 750 стихов, требующих вникать в чудеса природы. Значит, подлинная Мухаммедова религия ставит науки естествоиспытательные над религиозно-правовыми и в этом отношении превосходит прочие откровенные религии, для которых богословие всего превыше. Наиболее целесообразно (и с Кораном это будет согласно) изучать науки естественные и точные у европейцев, уже достигших великого знания в этой области; кто от них научится, тот и своей исламской родине принесет пользу и силу. И нехорошо поступают те арабы, которые, поучившись в Европе, не углубляются в научную карьеру, а предпочитают занять по возвращении на родину выгодное чиновническое место. Но еще хуже действуют те богословы, которые восстают против натуралистических, якобы «гяурских» наук: они этим не только нарушают догмат ислама, но готовят также гибель самому исламу. В Коране есть рассказ (сура CV), как бог, в наказание кощунственных нечестивцев, наслал на них стаи чудесных птиц, которые сбрасывали на людей губительные горючие камни. Нынешние мракобесы не хотят понять, что своим отрицанием европейской науки они не только против духа священной книги идут, но приближают и тот катастрофический момент, когда в воздухе над нашими селами над головами старцев и детей огненным вихрем взовьются еще более губительные птицы и низринут на нас еще более ужасные камни [56]. Эта, позднее сформулированная, идеология шейха Тант. Джаухария позволяет нам лучше вникнуть и в те душевные переживания, которые в 1910 г., еще перед империалистической войной, побудили его выступить с беллетристическою философскою фантазиею, составляющею pendant к макамным, тоже фантастическим повестям Мувейлихия и Хафиза Ибрахима. Писать, однако, с рифмами Джаухарий не захотел: у него, с большим тактом, избрана просто мерная, звучная проза. Называется его политико-философская фантастическая повесть *Айна л-инсан* — «Где [подлинный] человек?» Напечатана она в Каире в 1911 г. (272 стр.) и поднесена интернациональному конгрессу народов, который состоялся в июле-августе того же 1911 г. в Лондоне.

Однажды в весеннюю ночь 1910 г., начинается повесть, автор всматривался в звездное небо, стараясь уловить зрением комету Халлея; журналы сообщили о ее появлении. Нельзя было не залюбоваться ярким светом звезд и безмятежной тишиною небесной сферы. Невольно приходили в голову грустные сопоставления с нашею жалкою землею, где люди не перестают враждовать друг с другом и вражда под именем «борьбы за существование» введена в философскую систему. А те далекие звездные миры — обитаемы ли? Если ж там есть жители, то каковы у них общественные отношения?

[56] Шейху Тантавию Джаухарию посвящена особая, очень сочувственная глава в труде известного арабиста Carra de Vaux *Les penseurs,* t. V, стр. 275—284; здесь о его тафсире на Коран см. стр. 275—281.

И вот, когда автор об этом размышлял, вдруг перед ним появилось светлое небесное существо, дух в виде поразительно красивого юноши. Они разговорились, и дух предложил шейху отправиться вместе с ним в небесные пространства и лично их осмотреть.

Они полетели в беспредельные сферы, оставили за собою планету Нептун и долетели до бесконечно более далекой планеты, которая астрономам Земли даже неизвестна. Живут на ней четыре тысячи разнообразных народностей, но никогда не ссорятся и не воюют. Они связаны в один общий федеративный союз, и управляет этой федеративной республикой совет, который состоит из наиболее уважаемых представителей каждой народности. Обсуждение дел протекает с достоинством, с серьезностью, без тех парламентских ссор, к которым мы привыкли на земле. Шейх не может понять, в чем причина мирного сожительства и отсутствия вражды. Но наилучше ему объясняет все один тамошний ученый, специальность которого — изучение планеты «Земля» и планеты «Меркурий». Он знает земные отношения, знает земную цивилизацию, знает о множестве технических достижений на земле: железные дороги, беспроволочный телеграф, авиация, всевозможные машины. Все эти земные изобретения, как известно тому ученому, создали немало удобств для жизни на земле. Но духовного счастья и спокойствия они не создали. Люди на земле неискренни между собою, люди друг друга не любят, люди готовят людям всяческое зло, и все новейшие технические изобретения имеют в виду главным образом подготовку ко всеобщей войне. (Писалось это, пророчески, еще в 1910 г.) Причина того, что человек враждебен человеку, заключается в ненормальном духовном воспитании. Надо, чтобы система воспитания, обязательно для всех народов одинаковая, с детства внушала ребенку искреннюю любовь к людям, к согласной жизни и твердую ненависть к вражде между людьми, в частности к войне. Надо создать такие условия детского воспитания, при которых ребенок вырастал бы среди веселых песен, музыки, наслаждения красотами природы; в такой благоприятной атмосфере легко внушить детям уважение к человеку и к его личности, привычку ценить человеческую жизнь, сознание, что все люди — братья и члены одной человеческой семьи. На той планете, которую посетил шейх Джаухарий, такой идеал уже достигнут [57].

Как видим, социально-философская повесть «Где подлинный человек?» принадлежит к литературному разряду так называемых общественных утопий. Тантавий Джаухарий мог быть знаком с типом философских «утопий» даже из своей старинной арабской литературы; очень известно «Образцовое государство» философа-платоника ал-Фарабия X в. и повесть робинзониада *Хайй ибн Йакзан* философа Ибн Туфейля XII в., кстати сказать, издавна переводившаяся и на многие европейские языки [58]. Но, конечно, европейски образованный автор «утопийно» беллетристического этюда «Где подлинный человек?» знаком был со знаменитой «Утопией» англичанина Томаса Мора (1516) да, вероятно, и с произведением Т. Кампанеллы «Город Солнца» (нач. XVII в.), хотя идеальная коммунистическая жизнь в «Городе Солнца» далеко не совпадает с

[57] Изложение фантазии Тант. Джаухария «Где подлинный человек?» поместил по-итальянски Д. Сантиллана в RSO, vol. IV, стр. 762—773. Короче: Carra de Vaux, *Les penseurs,* t. V, стр. 281—284.

[58] Теперь есть и русский перевод И. Кузьмина: «Роман о Хаййе сыне Якзана». Переводчик Ибн Туфейля в предисловии (стр. 7) сам себя спрашивает: «Куда отнести его? к разряду изящной или философской литературы?» То же можно спросить о повести Тантавия Джаухария.

жизнью на планете Тант. Джаухария. Небезынтересно отметить мнение Тант. Джаухария, что внедрению идеала всеобщего братства людей много может помочь правильное понимание как раз ислама. Ислам, говорил он впоследствии в I томе толкования на Коран (1922), имел старинное, исконное правило, которое лишь последующие поколения извратили, а именно: «Ислам состоит в том, что человек выходит из подчинения человеку и входит в подчинение только богу»; а кроме того догматически предписанное Кораном преимущественное изучение естественных наук очень устраняет разногласия между людьми: результаты естественных наук — точны, ясны, бесспорны, и умы всех людей ими примиряются, чего нельзя сказать о науках иного направления [59].

Едва прошел год после выступления Тант. Джаухария со своею утопиею, как появилось (Каир, 1912; 192 стр.) еще одно произведение такого же макамного рода, под заглавием, которое очень близко к Хафизовым «Ночам Сатиха», а именно *Лайали р-рух ал-ха'ир* — «Ночи с призраком». Автор — почитатель классической мусульманской культуры и европеизма — египетский адвокат, Мухаммед Лутфий Джум 'а. Впоследствии, после мировой войны, он издавал книги по социологии и философии [60], но до того времени он больше был известен как драматург. У Лутфия Джум 'а традиционная макамная рифма тоже устранена, как и у Тант. Джаухария, но ощущается известный метр, так сказать, «вольный стих»; стиль — утонченный. В этих «Ночах» автор и его собеседник-дух сурово обсуждают ненормальные общественные условия в Египте. Подражание преимущественно «Ночам» Хафиза чувствуется с очевидностью [61].

После истребительной, всесокрушительной империалистической войны 1914—1918 гг., когда по всему свету горячо трактовался в разнообразных литературных формах идеал ненарушимого всеобщего мира и желательного справедливого общественного устройства, при котором войны были бы невозможны, появилась (1926) написанная полунаучно-полубеллетристически книга египетского христианина-западника Саламе Мусы «Утопии» — *Ахлам ал-фаласифа* (букв. «Мечтания философов»). Однако это сочинение самого отъявленного приверженца чистозападной культуры и литературы, последователя Бернарда Шоу, полного европейца по сути (к нему мы еще обратимся

---

[59] Carra de Vaux, *Les penseurs*, t. V, стр. 280—281 и 277—278.

[60] Между прочим, Лутфий Джум 'а обработал «Пир» Платона (1920), больше ж интересовался средневековыми арабскими философами на основании французских работ Мунка.

[61] Общая характеристика Лутфия Джум 'а, без его «Ночей», впрочем, дана у И. Ю. Крачковского в его статье *Таха Хусейн о доисламской поэзии* (на стр. 604—607). Дополнительная библиография, относящаяся к Лутфию Джум 'а (и, при случае заметим, обнаруживающая его плагиаторские замашки), подобрана у Х. Гибба в его *Studies*, IV, стр. 7.

в заключительной главе нашей книги) <62> генетически ничего общего не имеет со средневеково-арабским «макамным» жанром, примененным на новый лад у Мувейлихия, Хафиза Ибрахима и их продолжателей.

Но что их литературный жанр, не переставая сильно модифицироваться и модифицироваться и модернизироваться, далеко еще не изжил себя в новоарабской литературе, вплоть до самых последних дней, об этом свидетельствует нам значительно более позднее произведение (1935) опять-таки того же либерального богослова Тантавия Джаухария. Не далее как в 1935 (1354) г. Тантавий Джаухарий издал в Каире свои *Ахлам ас-сийаса* — «Политические мечтания» (или «утопии»). Заглавие — похожее на заглавие книги Саламе Мусы снабжено подзаголовком: «Как может осуществиться всеобщий мир?» *(Кайфа йатахаккаку с-саламу л-ʻамм?)*. В предыдущей утопии Тантавия Джаухария: «Где подлинный человек?», которую он написал четверть столетия тому назад (1910), играло роль, как мы видели, путешествие в звездный мир. И что же: оказывается, что и новейшая фантазия Тантавия Джаухария начинается одинаковым приемом: в один из звездных вечеров 1932 г. автор перенесен на звезду Орион. Там его берут на попечение пять духов-хранителей, и он ежедневно должен вести в особом собрании диспут о том, каким образом и в какой степени та или другая наука способна в своем развитии содействовать водворению всеобщего мира. Ответы он дает самые утешительные. Уж на что принято повторять про химию, что она стремится придумывать наиболее действительные средства для войны, для истребления людей людьми,— автор старается доказать, что та же химия вполне может своими могущественными открытиями послужить и делу установления всеобщего мира. То же надо сказать об успехах медицины, наук естественных, математических. Жителям звезды Орион нравятся его ответы, и даже прелестнейшие хурии (про которых автор-мусульманин, коранский комментатор, не забывает) громко выражают ему свой восторг. В этой утопии 1935 г., которая и от бытовых довоенных злостно-юмористических макам Мувейлихия «Иса ибн Хишам» и от обличительных «Сатиховых ночей» Хафиза Ибрахима отошла совсем уж далеко, читателя подкупает проникающий ее бодрый дух, полный оптимистических надежд на светлое будущее, которое дает человечеству наука, точнее — западная или общечеловеческая наука, понимаемая, конечно, не улемско-схоластически. По справедливому замечанию одного из европейских критиков, чтение «Политических мечтаний» Тантавия Джаухария, этой фантастической утопии «Как осуществится всеобщий мир?», приводит читателю на память два трактата

<62 Заключительная глава книги А. Е. Крымского, как отмечено в предисловии, не была написана.>

знаменитого немецкого философа Иммануила Канта *Träume eines Geistersehers* и *Zum ewigen Frieden* [63].

Так из вычурного старинного повествования о плутовских приключениях макама постепенно эволюционировалась в невычурный полный благородных стремлений философский роман-фантазию новоевропейского типа. Но органическая связь как со средневековою арабскою макамою «плутов», так и со средневековою арабскою философиею — может еще вполне легко быть прослежена <[64]>.

---

[63] Margoliouth, JRAS, 1937, april, стр. 378.

<[64] Число исследований и публицистических статей и книг, в которых рассматривается творчество трех поэтов (порознь или вместе), очень велико, в особенности на арабском языке.

Шауки. Помимо нескольких изданий собрания стихов *Шаукиййат* см. издание М. Сабри: *аш-Шаукиййат ал-маджхула* (I—II, Каир, 1961—1962); библиографию см.: GAL, SBd III, стр. 21—48; Дагир, *Масадир*, стр. 504—514; Pearson, *Index Islamicus*, стр. 755 (№ 23998—24001), *Supplement to Index Islamicus*, стр. 248. Новейшие работы: юбилейный сборник статей «Махраджан Ахмад Шауки»; С. ал-Аштар, *Андалусийййат Шауки;* Мандур, *Масрахийййат Шауки.*

Хафиз Ибрахим. Библиографию см. в GAL, SBd III, стр. 57—71; Дагир, *Масадир*, стр. 285—291. Новейшие работы: А. Джунди, *Хафиз Ибрахим;* М. Джум‘а, *Хафиз Ибрахим;* А. Шарара, *Хафиз.*

Халиль Мутран. Библиографию см. в GAL, SBd III, стр. 86—96; Дагир, *Масадир*, стр. 703—709. Монография Рамади *Халил Матран;* юбилейный сборник «Махраджан Халил Матран».

Ал-Мувайлихи. См.: GAL, SBd III, стр. 194—195; Дагир, *Масадир*, стр. 734—735.>

Приложения

<Черновой план II тома>

а) Оккупация Египта англичанами после восстания Арâбӣ-паши (1882)

Кильберг.

Отстранение Марьет-бея ватанистами; Landberg.

б) Опальные писатели, изгнанники или беглецы из оккупированной (1882) страны

Арāбий, его мемуары: Кильб., 12—13; биогр.: Кильб., 32

Махмуд-Самий Барудий: Зейд. IV, 249—250; Кильб.; EI 167 + 182 (перев.) NB

1884. Джемаладдина Афг. уже не было, но журн. «Орве» в Париже 1884: EI 161; Gibb I, 752.

Мох. Абду на несколько лет в Сирию. «Образцы» VIII; «Ром.» 11; Islam 1929, 267; Кильберг; Gibb I, 754 + 757 и II, 322.

ум. 1896 Абд. Надӣм. EI 174; Зейд. IV, 243 (житт.) + IV, 280 + IV, 103 (театр. общ-во); IV, 155 (школьн. представл.); Кильб.; 1882 журн. в Александрии: я, 49; Barbour I, 175; Gibb I, 755; Mitt. 31 : 176; 36 : 133.

«Абу-наддâра»; Крачк.; Зейд. IV, 280.

ум. 1884. Салӣм Наккâш. Как историк: Зейд. IV, 287 «Махрусе»

ум. 1885. Адӣб Исхâк: я, 41—42; Зейдâн IV, 68 и IV, 274—275; Gibb I, 755; Машâхір II (1914), стр. 75—80; Шейхо II, 1926, 133—135; «Обр.» IX; Mitt. 31 : 176; Хейралла в Rev. du m. mus. XIX (1912?) «Ром.»; «Сул. Буст.» 6; EI 165 + NB174. Index 1884 «Прекр. париж.» d'Аш الباريسية الحسناء «Ром.» + + катал.; выписки из Ад. Исхака: «Восток и Европа».

в) Характеристика хедива Товфика (1879—1892) и близких к нему литераторов, захватывающих и время Аббâса II Хыльмия

Мягкий характер Товфика. Воюют англичане, а не он (Махдий с 1881): EI «Khediv», «Tewfiq». отч. такой и Аббâс II Меценатство.

(1834—1890) Абд. Фикрий, обвин. в измене: Huart 417; но Бр. II, 491; Gibb I, 753 + 756?

(1849—1918) Хамза Фатхалла: Gibb I, 753 + 756? Касыда Оскару; Бр. II, 475—476; Крачк. «Ар. поэзия» (Восток); я, «Хаф. Ибр.»; я, укр. текст.

1886. Хыфні-эфенди Нâсыф, доклад на венском съезде ор.: Бр. II, 478; EI 176; «Мир ислама» 1912, 501 и 502.

Алий Мобâрак «Хытат Товфіqыйе».

1891. Мохаммед-бей Ферід: «Баhджет эт-Towфіqыййе» — Hu. 416 (история династии) «Таха» 602?

† 1899 Мох. Осман Джеляль. О нем особая глава.

† 1934 ?! Ахмед Зекий. В 1883 (Булак) о доисламском календаре (по труду министра — Фалякия † 1885: Huart 419—420; «Мир исл.» 1912, 502, 505; EI 168 и 177.

(1856—1890). Математик Шафіq Йекен: Зейд. IV, 212.

(1896). Мовейлихий-старший 1846—1906: Gibb, IV, 5; Зейд. IV, 278 (путаница с младшим? и у Кампфмейера путан. в Index'e? Срв. EI 170.

Юность Хаф. Ибрахима и Шовкия. Отправка Шовкыя за границу.

г) Наплыв сирийцев-писателей в Египет. Египетская пресса после оккупации 1882 оказывается в руках приезжих из Сирии — христиан. Стремления ригористов-мусульман создать в отпор иноверцам-западникам свою прессу

За моєю статтею: «Азхар».

Сирийцы устремляются сперва в Александрию. Слова Зейдана IV (الصحافة).
Еще при Исмаиле приезжали сирийцы-публицисты работать в Египте.

1873. «Аль-кяwкяб аш-шяркый» в Алекс. Издатель — Салим-паша Хамавый: Зейд. IV, 68.

1875. Семья Таклей «Аль-аhрâм» (сперва также в Алекс., потом уж перенес. в Каире): мой «Азхар» + чистовик стр.; Зейдан IV, 68, 276; «Мир ислама» 1912, стр. 494. По-русски популяр. «пятидесятилетие восст. Араби» (Кильберг; биогр. Бараката 10)

В 1875—1876 приехали театралы Салйм Наккâш и Адиб Исхâк, видели низложение хедива Исмаила, приняли участие в восстании Арâби-паши. Их орган. в Алекс.

1880 (1880) «Махрусе»: Зейд. IV, 68; Huart 431—432. Газета потом испытала много метаморфоз, меняла редакторов (Баракят — Кильберг, 10, пока не основал «Ахбâр» и затем перешел в «Аhрам» 1899; ум. 1933). Срв. однако Зейд. IV,

1881. На недолгое время в 1881 г. приехал в Египет из Бейрута драматург Халйль аль-Языджий † 1889, все же успел основать газету «Мир'âт аш-шярq» (Зейд. IV, 240), к-рая, впрочем, с началом восстания Арâби-паши закрылась. Его племянник, более знаменитый драматург Наджйб Хаддâд (род. 1867), сперва сотрудничал в «Аhрâм» (до 1894), потом издавал в Египте свои газеты: «Лисāн аль-Араб» и др. (Зейд. IV, 248).

1883—1884. В начале оккупации 1880-ых гг. арабизованный армянин-англофил Александр Саррафьян начал издавать 1-ую ежедн. газету «Замâн». Зейд. IV, 69. Тем временем переехал в Египет талантливый Ж. Зейдâн и в 1883—1884 г. уж был редактором «Замâна» (Зейд. IV, 69), подготовляясь, как увидим, к дальнейшей, гораздо более знаменитой своей журн. деятельно-

сти в Египте. Газету, однако, англ. правительство перестало поддерживать; уехал на о. Кипр, уже оккупированный тогда англичанами, и основал там недолговечную «Дік аш шярq» 1889: Зейд. IV, 69.

1886. Крупнейшим общественным явлением для умственной жизни всего Египта был переезд редакторов бейрутского журнала «Моктатаф» в свободный Египет: Якуб Сарруф, Фâрис Нымр, деловой руководитель Шâh. Макâрйос. Перенесенный ими (сперва в Александрию?) журнал, англофильского направления, вплоть до н. вр., т. е. более полустолетия, является выразителем научно-общественной мысли передовой части егип. общества: Зейд. IV, 73; «Мир исл.» 1912, 495; «Азhар», Gibb, I, 759.

1888. К журналу издатели прибавили большую политическую газету «Мокаттам» 1888, ежедневную (после прекращения «Замâн» в Ег. нек-рое время не было ежедневной газеты, изд. недельники; Зейд. IV, 69. [По Хартманну якобы 1889, «Азх.» 27; = Huart 432]. «Мир исл.» 1912, 494—495.

1886. Одновременно с редакцией «Моктатафа» ок. 1885—1886 г. двинулась в Египет туча других сирийских писателей, сотрудников прессы. В их числе сын М. Мдаввара, мецената первой бейрутской газеты 1858 года, исторический романист Жамиль Мдаввар, Зейд. IV, 293; «Ром.» 4. Как журналисты, выделились братья Шмеййили. В 1886 Шиблий Шмеййиль издает медиц. естествоиспыт. журнал «Шифâ»; Зейд. IV, 73, к-рая продолжала выходить пять лет о Шибли в 1913 г. Reisebriefe, стр. 92, а его брат Амин Шмеййиль (ум. 1897) основал в 1886 г. очень долговечный юридический журнал «Хоqуq»; Зейд. IV, 73; IV, 307—308; Gibb III, 464; IV, 22.

Мы оставили покамест в стороне вопрос, как были приняты эти ярко западнические органы пришлых сирийцев азхарскими клерикалами — возникшею крупною газетою панисламистов «Моэйяд» 1889, ярым врагом англоф. «Мокаттама» (о Моэй. ниже) или литер. полемическим журналом «Остад» Надûма 1892 (Зейд. IV, 73) к-рый, впрочем, до истечения года издания был прикрыт по распоряжению англичан (Зейд. IV, 73).

1892. Замечательным событием того же 1892 г. было основание энергичн. Ж. Зейдâном своего превосходного журнала «Ал-hиляль» 1892, к-рый до н. вр. не перестает оказывать при явном своем англофильстве первостепенное умственное влияние на новоараб. литературу: Зейд. IV, 73; я «Азхар»...; Huart 433; «Мир исл.» 1912, 495.

Год основания Зейдан «Хиляля» (1892) совпал с годом воцарения нового хедива Аббаса II Хыльмия (1892—1914), безусловно просвещенного государя. При нем наплыв сирийских писателей-публицистов продолжался и усиливался.

1892. Появился в 1892 журнал «Аль-фатā» = «Молодой человек» Иск. Шяльhуба (Зейд. IV, 73; Huart и тогда же 1892 первый женский журнал «Аль-фатâт» г-жи Хынд Новфаль, иначе m-me Дыббâне (Зейд. IV, 73; «Нов. женщ.» III,); «Образцы» Huart 434...

Переехали в Египет кое-кто из Шкейров — круга «Энц. слов.».

1895. Теперь в Египте он основал «Кенâне» 1895: Зейд. IV, 245; «Ром.» 14, Mitt. 1925, 252 (прим).

Переехал в 1890-ых гг. и философ-романист Фарах Антун («Ром.» 25; я, окремый розділ) и стал издавать «Жâми'а» («Ром.» 25).

1894. В 1894 г. переехал филол. Ибр. Языджий и, 1897, вместе с своим

бейрутским компаньйоном Зальзалем Ылви основали газету «Бейâн» (Зейд. IV, 69; IV, 221; IV, 267) к-рая в 1898 г. оказалась перекрещена в очень читаемый «Дыйâ» = «Сияние» (тут г. Эдв. фан Дейк?)

1898. В том же 1898 г. обарабленная сирийская хорватка из консульской русской среды Алекс. Аверино (1872—1927): «Аніс аль-джаліс» = «Приятн. собеседник»; «Азхар» 30; «Нов. женщ.» III; я, стаття: EI 176, генеалогия Аверино; Mitt. 1933, 148. Срв. тур. писательницу Carra V, 217

К концу XIX — нач. XX в. число егип. газет и журналов, благодаря христианам-сирийцам много перешло за сотню *В 1903 г. по авторит. подсчету их оказалось 120; «Азх.» 25. Но тут уж лет десять с лишком действовали и правоверные, сугубоправоверные публицисты-египтяне из азхарских кругов, увидевшие для себя необходимость бороться против западников их же оружием, т. е. публиц. прессою.

1887 (5?)? 1889. Центральная фигура среди тяжелых на подъем азх. шейхов — энергичный, живой **Алий Юсеф.**: Зейд. IV, 279 (= 1885?); EI 174; Gibb I, 756. В 1887(5?) г. он начал издавать «Адāб»: «Азх.» 28; Зейд. Но показал себя в антимокаттамской большой газете «Моэйяд» с 1889: Зейд. IV, 69; биография IV, 279; «Азх.»; Huart, 433; «Мир исл.» 1912, 494—495; Reisebriefe 93.

1893, 1896, 1897. В 1893—1897 правоверы выставили против западников еще несколько изданий: азхарит. «Ислям» 1893 («Азх.» 31; Huart 431), «Аннаhдж аль-qawîm» 1896, «Танта» 1897, азх. «Сâыqа» 1897 («Азх.» 31). Но наиболее агрессивным реакционерским органом оказалась уличная ежедн. газетка «ʿАдале» 1897 Мох. Хейямия: Huart 431; «Азх.» дело Шаh. Макâрйоса.

1900. Совсем на другой, более приличный путь стали газета Ливâ 1900: Зейд. IV, 70; «Мир исл.», 1912, 495 и 505 [* После прекращения «Ливâ» — «Джаріде» 1907, «Мир исл.» 1912, 495; Зейд. IV; Gibb III, 446; орган «народ. партии»].

«Манâр» «Азх.»; я, стаття; «Мир исл.» 1912, 495—496.

Значение газетн. языка — срв. то, что про «Хад. аль-ахбâр»: Gibb II, 313; Braune 131.

г) Мох. Осман Джеляль, † 1899, крупный египетский драматург конца XIX в. Вже є окрема стаття.

Другим крупным драматургом в Египте конца XIX в. был сириец Наджӥб Хаддâд (1867—1899), но он уж одна из волн сирийского литературного потопа, наводнившего Египет после 1882 г.

Беллетристическая не только публицистическая деятельность пришлых сирийцев в Египте под английской оккупацией с 1882 г., и в области драмы, и в области лирики, и в области романа.

Почти всех их **имена** нам уж пришлось упомянуть в главе «Пресса в Египте с 1880-ых гг.». Но они были не только публицисты, они двигали вперед и изящную новоарабскую литературу. Что они, воспитанники европейцев, усилили переводы из европ. белл., это понятно: я, 57, «Прекрасная парижан-

ка» 1884, «Ром.» 11; «Мир исл.» 651, Дюма и пр.* Важнее — что они и сами были авторами.

1867—1899. Нажӥб Ҳаддâд: я, 39; Зейд. IV, 156 и IV, 247; EI 172; «Ром.» 12; «Rom.»; «Обр.» X; Mitteil. 31 : 187, 36 : 147, Index Barbour I, 175; 176; III, 991.

1856 † 1889. **Халиль** Языджий в Египте (Зейд. IV, 240) во время своего недолгого пребывания засвидетельствовал себя больше, как публицист-редактор; все же его лирич. диван «Насамâт аль-owpâq» издан был им как раз в Египте в Каире 1888 [2-е изд. 1908. И драма его «Морувве», напеч. сперва в Бейруте, 1884, переиздана была потом в Каире 1902].

1862—1907. Жамиль **Мдаввар,** переводчик ЖильБлаза (Çâдыр, 1903, стр. 60), историч. романист (1888): я, 37; «Ром.» 14—16 и «Rom.»; «Обр.» XII; «Islam» 1929, 270 (довольно невыгодный отзыв). Смена места, казалось бы, не без влияния макам Нас. Языджия? Но перевод Жильбласа говорит о другом источнике, европ. История Вав.-Ассирии, Сâдыр, стр. 57.

1891? sq. Ж. Зейдâн (род. 1861): «Мамлюк» (1891) (?) «Ром.» 17; я,; Некора, 230; «Обр.» XIII; EI 169 и статья «Zeidan»; «Islam» 1929, 270 (отриц.), Gibb I, 759; II, 313, 319 и 320; III, 446. Подражатели «Ром.» 21 и 29. Наші переклади з «Завотов. Иерус.» и «Арманоссы»

род. 1873? в Ег. 1890 [Фарах Антун, автор «Нового Сиона» (Алекс. 1904). О нем ниже, отдельно в связи с другими, философ. сторонами его деятельн., в сочетании с Манфалутыем]. Index.

1905 sqq **Як. Сарруф** «Ром.» 28, «Rom.»; EI 169 (очень мало); Gibb I, 759; Mitt. 1926.

С 1895 Шâкир **Шкейр** Зейдâн IV, 245; еще в Бейруте 1887 «Хынд Гассанитка» («Ром.» 14) другая белл. и переводы классиков. Другой Шкейр — Наум Шкейр, пословицы.

1905. Мох. **Антаблий** Gibb, IV, «Ист. Судана» (Каир, 1903) Mitt. 1925, ст. 252 (думает, что «Мох.» = христ.!)

ок. 1871 — живет еще Халӥль Мутран (EI 167; «Kelka»; Mitt. 31 : 157, 167, 169. Barbour II, 991, 992, Index.

Либеральные египетские богословы и либеральные правоверы конца XIX— нач. XX в. и их обычный панисламизм.

ум. 1897. **Джемаледдин** Афганский. См. выше. «Обр.» VIII и X; Carra, т. V, 256; Gibb I, 754; Mitt. 31 : 176.

1840 (?) — 1905. Мох. **Абду.** Я; «Обр.» VIII; Carra, т. V, 254 сл.; Gibb I, 754, 757; Mitt. 31 : 177 и 196; «Мир исл.» 1912, 506; Гаспринский.

1898 (1849—1903) **Ҡавâкибий**: я, 42; «Обр.» IX; Carra, т. V, стр. 267, излож. «Съезда 1898». Зразки (переклади).

1865—1908. **Касим Амин.** «Новая женщ.», ст. VI sq. Две книги 1899 и 1901 («Нов. ж.») я, 66; Gibb I, 758; II, 322; Mitt. 31 : 177; EI 176.

1894 [Предшественник: «Женщ. на Востоке» 1894 **копта** Мурк. Фахмия

* Жюль Верн, Хольмс, Пинкертон.

(«Нов. ж.» IV). Оде в ЗКВ, V Изд-цы журналов — Х. Новфаль 1892, Аверино 1898.

1840—1902. Мусульманка Аиша Теймур EI 170 и 176; «Нисаййât»; моя глава, раньше (при Варде Язызджи)

1886—1918. Мел. Хыфни Насыф, «пионерка пустыни»: я, 68; EI 176; Оде в ЗКВ V, 296—297; «Образцы» XXI; «Islam» 1929, 268.

1874—1908. Мустафа Кямиль, «трибун Египта», Carra, т. V, 285 sq.; письма Адан; я; Gibb, I, 758; III, 446—447; «Ливâ»; у-т 1908; Gibb III, 446—447; III, 454; «Мир исл.» 1912, 501—502 (программа у-та) и 508—509 (женск. факультет).

[1907. «Джаріде» Gibb III, 446] [Са'д Заглюль EI 174] 1873—1921. Валиеддин Йекен EI 175; «Обр.» XIV; я,; Islam 1929, 268; «Мир исл.» 1912, 504. Дати переклади («Ночь на Босфоре»).

Философ-христианин Фарах Антун (1904) и мусульманский богослов Манфалутый (1876—1924), творец «нового стиля»

Розділ уже написано. Треба додати: EI 175 (Манфал.); «Мир исл.» 1912, 504.

До Фараха Антуна: Islam 1929, ст. 269—270; сестра Фараха — Оде ЗКВ V, 298; Gibb, II, 315; Barbour I, 176 (лучшая пьеса Фараха).

Общепризнаваемые за поэтов-корифеев Египта XIX—XX вв. хедивский лавреат Ахмед Шовкый (1868—1932) и «поэт Нила» Хафыз Ибрахим (1872—1932). Мовейлихий (1858—1930).

Цей розділ уже написано.

Культурно-литературные явления Сирии конца XIX — нач. XX в. в тисках Турции, султанской и младотурецкой

1880. Известие о смерти (отравлении) Хассуна ок. 1880 г., о пожизн. заключении Делляля (1884) в султанскую тюрьму. Из Дамаска — известия о том, что и благородные герои-мусульмане 1860-го г. умерли: сперва Абдель-кâдыр в 1883, потом Махмуд в 1887.

1884—1885. «Табіб», статья Ибр. Язызджия (об авторе Fleischer: Kl. Schr. III, 1886, ст. 616). Сверх цензуры султанской своя реакционная цензура в клерикальном «Ṭамарâт аль-awpâq». «Бейрут» 1886, ред. Шальфун (Зейд. IV, 279).

1886. В том же году в Бейруте вышли стихи Салима-эф. Анхурия (род. 1855), жившего, однако, в Дамаске (Huart 412). Сборник классич. выражений (ibid.). EI. 168. У него связи и с Египтом. В порядочном количестве литература на простонародном языке, вульгарная. Семенов 47 (= Lecerf). Сâдир زجل и пр.

Центр сколько-н. независимой мысли — европейские учреждения.

Еще живее, чем прежде, ощущается в Бейруте теперь научная сила мисс. научных заведений: и америк. Prot. Coll. и фр. Université Saint Joseph. «Аль-Машрыq» 1898 («Фак.», «Роман»). Сотрудники. Шартуний. «Зейд.», IV, Ибр. Язызджий

Литер.-филологическое араб. имя, к-рым могут иезуиты похвастаться, как

своим о. Л. Шейхо (Mitth. 36 : 147) 1859—1927; Крачк., некролог. Ибр. Языджий (срв. в т. I); словарь, библия (вже було при 1871, початку 1873 р.).

1848—1912. Шартуний — Зейд. IV, 268; NB عمه; NB curé Nicolas; словарь 1889.

Освобождение православных арабов от греческого церковного ярма, частичное в Палестине, полное в Сирии [Коротко про це, бо було в т. I; Мелетий Лаод.; слова «Из бейр. церк. лет.» — повторити коротко].

1909. «Ни'ме», ред. Ма'луф; Крачк.: «Христ. Восток». Свержение гнета турецкой султ. цензуры — и гнет младотурецкий. Gibb I, 760. Семенов, стр. 39.

Судьба Курд-Алия: «Мир исл.» 1912, 495. Подробно Mitt. 1929, 208 Index Я, Reisebriefe 1913, стр. 13 (Полная биография — ниже, под 1920—1930-ми гг.).

1913. Жалкое умств. состояние Халяба: Reisebriefe 102—103 (Костакий и др.); Зейд. IV, 86. 1911—1913. Таррâзий. Reisebriefe 106 и 116.

1856—1925. Солейман Бостаний. Стаття Крачк. в юбил. Багалія; «Обр.» XI; я, 32—33; «Islam» 1929, 268—269 «ill chosen» Gibb III, 455 (и выноска). Крачк. в EI и «Таха».

Расцвет с 1890-ых гг. арабской литературы сирийцев в Америке.

Торг. сношения с Сев. Ам. в 1870-ых гг. (Геллььванд IV, 43). Цифра арабов в Америке; Семенов, стр. 42; Ковал. «Рейх» — два рази більше. Асад Ростом — в «Мус. и его будущн.» Мій розділ в Гранат. Энц.; пис. я, 77 sqq. Стаття Крачковского Reisebriefe 1913, стр. 10 («Книга Хâлида») Gibb I, 760; III, 444 (перечисл. нападки «Машрыка» на Рейхания и Джебрана); Gibb III, 448 + III, 449 + III, 463 (выноска); о Хейяме — «Ар. лит.» 1906, ст. 261, Enz. d. Isl. (русск.) 165—166, 168, 169—170, 175 (NB) + 176 + 177. Автобиография Ноайме — Der Islam 1929, 269 sq.

Из литературных явлений Сирии после мировой войны, с 1920-ых гг.

Американцы вернулись не в ту Сирию, к-рую они покинули. И она, и весь арабский мир политически изменились. Области

а) Новое политическое разделение (и Ирак, и Саудия, и др.) Шахбендер: Mitt. 1925, 271, 305 sq.; 1927, 220—221; 1928, 204

б) Поэты-публицисты — Mitt. 1925, 271—276; NB!! Mitt. 1928, 173 (по «Машрыку»); EI 169 (Зеэнний)

в) «Вища освіта»: бейрутские у-ты, дамасская Академия наук; я, 75—76 История идеи «араб. академии» Mitt. 1933, стр. 133 и 134. В журн. дамасской Академии есть, напр., Костаки Хомский про Абульалю и Данта (Mitt. 1929, 205—206; 1933, 147). Магрибий о женских правах по Корану (Mitt. 1929, 220 sq.). Присылают статьи Крачковский, Гибб и др.

Ма'луф (род. 1869) Mitt. 1927; EI 168; Крачк. «Христ. Вост.»; Mitt. 1928, 154, 162, 212.

В Бейруте круг Бостания продолжает поставлять литераторов-ученых. Ок. 1927 Фуад Бостâний (Anfänge Кампфмейера 173).

1859—1927, Шейхо, Mitt. 36 : 147; некролог Крачк. Юс. Саркис: библиография (EI, кінець), я, Нахле; Mitt. 1933 + стр. 148 № 37.

род. 1895. Мейя EI 176; Islam 1929, 268 (о Лоти); «Образцы» XXII; Оде в ЗКВ, 296; я, 68.

Сельма Сâиг. EI 176—177; я,; «Обр.» XXIII; мої листи з Сирії 1898 (і увага Крачк. в його листі до мене); Islam 1929, 268. Добытые женщинами права, по Саиг — Оде ЗКВ 29. Образцы переводов («Вавилон». «Гайфâ» и пр.) Ныкула **Баз.** EI

1925. Призыв к народной речи. Марун Гусн (род. 1881); рец. Крачковского; Islam, 1929, 275; Mitt. 1933, 147 № 18; EI 173. Другое в том же роде — Mitt. 1933, 149.

род. 1876. Курд Алий. EI 177; Islam 1929, 258—259. Подробная биография Mitt. 1929, 207 sqq.

1925. Шекиб Арслан: Mitt. 1928, 152; EI 175. Про Анатоля Франса: Mitt. 1926, 257; «Новый ислам» и Mitt. 1925, 303. Библиография в т. 31 : 201. Стишки Шекиба: Mitt. 1929, 208; EI 175; «Таха Хусейн» 612 и 617.

Новоприбывание Рейханий, Ноайме (речь в الحسام). История литературы: EI 178. Впечатление, что Дамаск национально развивается лучше Бейрута: Семенов, стр. 22; прием артисти Вахбию (о нем: Barbour I, 180).

Главные египетские беллетристы-художники незадолго перед войною и после войны в 1920—1930-ых гг.

Вступление.

1905. Еще в 1905 мус. (не христ.!) Мох. Антаблы писал: Gibb IV, 8.

1914. «Зейнаб» 1914 Хейкаля. Об авторе речь позже (по поводу его зрелой ученой деятельности), а тут лишь содержание. Некора, стр. 232; Gibb III, 450 + IV, 8.

Трудно писать любовные романы в такой обстановке женской неволи. Турки — те просто берут франц. тексты и подставляют турецкие имена. Их адюльтерные (и нереальные для Турции) романы вызвали даже султанские запрещения. Отчасти это делали и арабы. Но они, в лице братьев **Теймуров,** нашли выход в коротких бытовых **новеллах,** где подлинная егип. жизнь не искажается Gibb III, 446; не война причина новеллы Gibb III, 446.

1892—1921. **Мох. Теймур.** Махмуд **Теймур** род. 1894. EI 170 и 172. Про обоих Gibb IV, 16; «Обр.» XIX—XX; я,

Про **Мохаммеда Теймура** († 1921). Barbour I, 178 (оперетта) + III, 996; I, 679 (вообще как драматург); I, 187 (простонародность языка в его пьесах); III, 1001 (новобытовые); III, 1002—1006 (содержание «Птички в клетке», «Аббâса»)

род. 1894. Махмуд Теймур. Gibb IV, 3 (1926 историч. новеллы); Некора 231 sqq.

1919. Экскурс о Са'де Заглюле, о «вафде». EI 174; Carra, т. V, 296 sq.; Салье предисловие к «Возвращ. духа». Kampfmeyer в Mitt. (введение про общее политич. положение дела). Gibb I, 759 (с поправкой? ошибка? другой? срв. ошибку у Карра де Во, стр. 426

1920-ых гг. Иса Обейд и Шхате Обейд EI 170; Оде ЗКВ, V; я, 62; «Образцы» XIX; Некора, 233; **Mitt. 1926, 245.**

1922. Ныкуля Хаддâд. Gibb IV, 17; Mitt. 1926 (5?), 255; EI فروته фарване, беженцы.

1925. Реформа госуд. у-та. Семенов 33—34. Но об этом подробно в след. главе.

1925—1926. Лашин EI 169—170; Mitt. 28 : 307, 31 : 213; Mitt. 1929, стр. 218 (влияние Горького). У меня на клаптику حوا بلا آدم и др.

1926. [Абу] Хадід Gibb IV, 18; EI 169

1933. Хабіб (род. 1880?) є на клаптику. Mitt. 1933, 148 № 35; Barbour I, 173.

Товфіқ Хакім. Введ. Салье к «Возвращению духа»; Barbour, III, 1009 (точнее); Кильберг (в кінці); EI 171 и 173. Листи Крачковского до мене

Про **Tâhe Хосейна** — особая глава.

1926. Показательны юбилеи **старых** изданий, сирийцев: «Моктатаф» (Mitt. 31 : 177) и «Гиляль». Доказательство почтения. Слова Курда Алия Mitt. 1929, 208.

Египетские беллетристы-критики и литературные теоретики 1920—1930-ых гг.

Трудно отделить эту категорию от предыдущей. Теймур тоже ведь критик; но он больше беллетрист. А среди критиков-специалистов иные писали превосходные беллетристические вещицы, но это у них не на первом плане. EI 166—167.

род. 1888. **Хейкаль:** я, 58; Anfänge 172; EI 171; Gibb, III, 447 и 450 (много) + IV, 8 sqq + IV, 16 + IV, 21.

1922. «Ар-рâбыṭа ш-шярqыййе» Gibb III, 450 (либер.-консерват.) и Gibb IV, 21 (поправка).

з 1922. Сотрудники «Сійâсе»: я, 58; Gibb III, 447 и 448 (№)

1926. Недельная «Сійâсе» (осбу́ыййе) Gibb III, 450 и III, 458—459.

Лютфи-бей (ректор реорганизованного у-та) Gibb III, 447; Семенов; Gibb III, 454 (мин. нар. просв.) и III, 456; «Мир исл.» 1912, 499.

До цього порівн. Зейд. IV, 308; «Нов. женщ.» V.

Дайф Gibb III, 459 и IV, 21. Есть русск. перевод; EI

1927. **Ахмед Амін** (проф. у-та) EI 177; Gibb II, 312 (сотрудник и дамасских журналов) 1927; Gibb II, 313 (предпочтение литературам Запада); Gibb III, 459; «Таха» 624.

Дардірі. Mitt. 29, ст. 258.

род. 1886. **Мансур Фаhмий** EI 175; Gibb III, 459; III, 464; «Таха» 592.

Инші EI 177

Абдерраззик Gibb III, 459.

Махмуд Азмий Gibb III, 459

род. 1889. **Аккад;** я, 62; Mitt. 1933, 148; Gibb III, 460 (преимущ. англ., а не франц. влияние); Gibb III, 462 и 464; «Образцы» XVIII; Leaders

род. 1890. **Мâзиний;** я, 63; Leaders; Mitt. 1933, 148; Семенов 17 и 25; EI 168; Gibb III, 460 (англ. влияние) и III, 463—466; IV, 14 (роман); IV, 18—21; Barbour (1931) III, 1000.

род. 1896. **Инâн:** я, 54 и 63; Leaders 22—23; Gibb, IV, 12.

род. 1888. **Саляме Муса.** Я, 63—65, Leaders; Gibb III, 464; він учень Шиблі Шмеййиля Gibb IV, 21—22; Gibb III, 464. О брате Шмеййиля см. Зейд. IV, 307.

Вывод. Я, 65.

Tâhe Хосейн (род. 1889)

EI 171. «Дни». Стаття «Таха Хусейн»
Gibb III, 454—458; III, 464 («Вертер») Я.
NB. Рафиый — «Таха» 607 (консерватор)

Ḫамди-Селлям, большевик

Я, Некора, 233—234.

Театр в Египте XX в., особенно после войны.

1922. История драмы по Теймуру. Mitt. 31 : 173, я, 58; EI 172—173; Barbour I—III. В том числе I, 180 (Вахбий), III, 996 (мелодрамы); III, 998 (разные драматурги 1920-ых гг.).

1928. Йезбек. Я, 61. Mitt. 31 : 174; EI 173; Barbour III, 1001 (1925).

Сокращения

БВ — «Библиография Востока», М.— Л.

«Библиотека для чтения» — «Библиотека для чтения, журнал словесности, наук, художеств, промышленности, новостей и мод», СПб.

ВВ — «Византийский временник», Л.— М.

ВИЛ — Вестник иностранной литературы.

ВСГПБ — Восточный сборник (Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Ленинград).

ДАН-В — «Доклады Академии наук СССР», серия В, Л.

«Древности Восточные» — «Древности Восточные». Труды Восточной Комиссии Императорского Московского археологического общества, М.

ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения», СПб.

ЗВОРАО — «Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества», СПб., Пг.

ЗИВАН — «Записки Института востоковедения Академии наук СССР».

ЗКВ — «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии наук СССР)», Л.

ИАН СССР — «Известия Академии наук СССР», М.— Л.

КСИВ — «Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», М.

НЭС — Новый энциклопедический словарь, издатели Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. 1—29, СПб., [б. г.].

ОЛЯ — Отделение литературы и языка.

ПЛНВ — Памятники литературы народов Востока.

«Православный собеседник» — «Православный собеседник», издание Казанской духовной академии.

СВ — «Советское востоковедение», М.— Л.

«Странник» — «Странник. Духовный учено-литературный журнал, издаваемый священником М. Б. Василием Гречулевичем», СПб.

ТВЛИВЯ — «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков», М.

ТИВАН — «Труды Института востоковедения АН СССР».

ХВ — «Христианский Восток», СПб., Пг.

ЭС — Энциклопедический словарь под ред. И. Е. Андреевского, издатели Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. I—XLI (1—82), СПб., 1890—1904; дополнительные: т. I—II (1—4), СПб., 1905—1906.

«Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера» — «Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями под редакцией Н. А. Янчука», М., 1900.

AKGWG — «Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen».

BCHPh — «Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie impériale des sciences de St-Pétersbourg».

BEO — Institut Français de Damas. «Bulletin d'études orientales», Le Caire — Paris.
BSOAS — «Bulletin of the Seminar of Oriental (and African) Studies, London Institution (University of London)».
BVSGW — «Berichte über die Verhandlungen der königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig».
DLZ — «Deutsche Literaturzeitung», Berlin.
DMG — Deutsche Morgenländische Gesellschaft.
EI — «Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker», Bd I—IV, Leiden — Leipzig (1908), 1913—1934. (Страницы указаны по немецкому изданию.)
EI² — «The Encyclopaedia of Islam». New ed., vol. I—..., Leiden — London, 1960 —...
ERE — «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. by T. Hastings, vol. I—XII, Edinburgh, 1908—1921.
GAL — см. «в Библиографии»: Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur...
GGA — «Göttingische gelehrte Anzeigen».
GIPh — «Grundriss der iranischen Philologie». Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn, Strassburg, Bd I, Abt. 1, 1895—1901; Abt. 2, 1898—1901; Bd II, 1898—1904.
GMS — «E. J. W. Gibb Memorial» Series.
JA — «Journal Asiatique», Paris.
JAOS — «Journal of the American Oriental Society», New York — New Haven.
JRAS — «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», London.
Mél. As.— «Mélanges asiatiques, tirés du Bulletin historico-philologique de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg».
MFOB — «Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth».
MIFAO — «Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire».
MO — «Le Monde Oriental», Uppsala.
MSOS — «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin».
Notices et extraits — Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi (Impériale) et autres bibliothèques, Paris.
OLZ — «Orientalistische Literaturzeitung», Leipzig.
OM — «Oriente moderno», Roma.
PhHC — Philologisch-historische Classe.
PO — «Patrologia orientalis. Publiée par S. A. R. le prince Max de Saxe, R. Graffin et F. Nau», Paris.
ROC — «Revue de l'Orient chrétien», Paris.
RSO — «Rivista degli Studi Orientali», Roma.
SBAW Wien — «Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften».
WI — «Die Welt des Islams», Berlin.
WZKM — «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes».
ZAOS — «Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien», Berlin.
ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig.
ZKM — «Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Bonn.

Библиография

Абдалкадир, З̱икрā л-ʻāḳил, пер. Дюга.— Abdelkader, Rappel à l'intelligent, avis à indifférant, traduite de l'Arabe par G. Dugat, Paris, 1858.

Абдалкадир Багдади, Х̮изāнат ал-адаб.— شرح العلامة . . . عبد القادر بن عمر البغدادى المسمى خزانة الادب ولب لباب لسان العرب على شواهد شرح الكافية التى هى بمقاصد القواعد وافيه لنجم الائمة . . . الشهير بالرضى، ج ١—٤، بولاق، ١٢٩٩

«Абдел-кадыр»,— НЭС, т. I, стр. 28.

«Абд-эль-Кадер»,— ЭС, т. I, 1890, стр. 22.

Абу-л-Ала, ал-Лузӯмиййāт, изд. 1891—1893 гг.— اللزوميات او لزوم ما لا يلزم وهو ديوان الشاعر الحكيم والفيلسوف العربى المشهور ابى العلاء المعرى، وقف على طبعه وعلق عليه شرحا يوضح مبهمه ويعرب معجمه عزيز افندى زند مدير جريدة «المحروسة» ومحررها، ج ١—٢، مصر، ١٨٩١—١٨٩٣

Абу-л-Фида, Мух̱таçар.— Abulfedae, Annales moslemici arabice et latine. Opera et studiis J. J. Reiskii..., ed. J. G. Chr. Adler, t. I—V, Hafniae, 1789—1794.

Абу-л-Фида, Мух̱таçар, стамб. изд.— كتاب المختصر فى اخبار البشر لاسماعيل ابى الفدا، ج ١—٤، الاستانة، ١٢٨٦

Абу-л-Фида, Таḳвӣм, пер. Рено — Гюйяра.— Géographie d'Aboulfeda, traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud, t. I. Introduction générale à la géographie des orientaux, Paris, 1848; t. II, première partie. Contenant la première moitié de la traduction du texte arabe, Paris, 1848; t. II, seconde partie. Contenant la fin de la traduction de texte arabe et l'index général par St. Guyard, Paris, 1883.

Аккад, Мурāджаʻāт.— عباس محمود العقاد، المراجعات فى الادب و الفنون، القاهرة، ١٩٢٦

Амин, Касим, Новая женщина, перевод со 2-го арабского издания и предисловие И. Ю. Крачковского, СПб., 1912.

Амин, Саид.— سعيد امين، تاريخ مصر السياسي، القاهرة، ١٩٥٩

[Аттая,] Антар, пьеса на арабском языке извлечена из известного романа. Составил М. О. Аттая. Перевел на русский язык Рябинин, М. 1888.

ал-Аштар, Андалусиййāт Шауķӣ.— صالح الاشتر، اندلسيات شوقي، بحث تطبيقي في ادب شوقي في المنفى واثر الاندلس في شخصيته وفنه، الطبعة الاولى، دمشق، ١٩٥٩

Бадавӣ, Ṭахṭāвӣ. — احمد احمد بدوى، رفاعة رافع الطهطاوى، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٩

Базили К., Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях, ч. I—II, Одесса, 1861—1862; перепечатка: СПб., 1875; новое издание, подготовленное И. М. Смилянской, Э. Г. Аствацатурян и Е. К. Голубовской: М., 1962. (Цитируется по изд. 1861—1862 гг.).

Бартольд В. В., Обзор деятельности факультета 1855—1905. С приложением обзора истории востоковедения в России до 1855 г., СПб., 1909 («Материалы для истории факультета Восточных языков», т. IV).

«Бедствия сирийских христиан»,— «Странник», год 2-й, 1861, апрель, раздел IV, современная хроника, стр. 86—92.

Бельфур Г., Странствования арабского патриарха Макария из Алеппа в Москву, пер. П. Савельева,— «Библиотека для чтения», т. 15, 1836, III. Науки и художества, стр. 1—25; 60—112.

Березин И., Христиане в Сирии,— «Москвитянин, учено-литературный журнал, издаваемый М. Погодиным», т. I, М., 1855, № 2, январь, стр. 17—56; № 3, февраль, стр. 65—88.

Болдырев А. В., Арабская хрестоматия, М., 1824.

Бу Азиз, ʿАбд ал-Ķāдир.— يحيى بو عزيز، بطل الكفاح عبد القادر الجزائرى [تونس،] ١٩٥٧

Бусири, ал-Бурда, пер. Бассе.— La Bordah du cheikh El Bouṣiri, poème en l'honneur de Moḥammed, traduite et commentée par R. Basset, Paris, 1894.

Ван-Дейк, Иктифāʾ. — كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من اشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية لجامعه ادورد فنديك، وقد صححهُ العبد السيد محمد على البربلاوى وزاد عليه بعض الكلام، مصر، ١٨٩٦/١٣١٣

Васильев А. М., Пуританe ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45—1818), М., 1967.

Веселовский А., Английская литература XVIII века,— «Всеобщая история литературы» под ред. В. Ф. Корша и А. Кирпичникова, т. 3, ч. 1, СПб., 1888, стр. 804—883.

Веселовский А., Французская литература XVIII столетия,— «Всеобщая история литературы» под ред. В. Ф. Корша и А. Кирпичникова, т. 4, СПб., 1892, стр. 1—95.

Гаффаров, Мирза Абдулла, Образчики персидской письменности с IX века до нашего времени, ч. I. Проза, М., 1916; ч. II. Поэзия, М., 1906 (ТВЛИВЯ, вып. X и XXV).

Гельванд Ф. фон, Земля и ее народы, т. I—IV, СПб., 1877—1879.

Гиргас В., Очерк арабской литературы, СПб., [1874, литогр.]

[Гиргас — Розен,] Арабская хрестоматия. Составили В. Ф. Гиргас и В. Р. Розен, вып. 1—2, СПб., 1876.

Гольдцигер И., Лекции об исламе. Приложена статья Г. Вамбери: Культурное движение среди русских татар. Перевод с немецкого А. Н. Черновой, СПб., 1912 («Современное человечество. Библиотека обществознания», под общ. ред. И. М. Бикермана).

Гордлевский Вл., Очерки по новой османской литературе,— ТВЛИВЯ, вып. XXXIX, М., 1912, стр. 1—146.

Горстер А. и Крымский А., К литературной истории «Тысячи и одной ночи»,— «Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера», М., 1900, стр. 231—240; то же: отд. отт.

[Григорович-Барский,] Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. Изданы Православным Палестинским обществом по подлинной рукописи под ред. Н. Барсукова, ч. I—IV, СПб., 1885—1887.

Дагир, Maçāдир. — يوسف اسعد داغر مصادر الدراسات الادبية، الجزء الثانى، الفكر العربى الحديث فى سير اعلامه، القسم الاول: الراحلون (١٨٠٠—١٩٥٥)، بيروت، ١٩٥٥

«Дауд-паша»,— ЭС, т. X (полутом 19), 1893, стр. 159.

[Денон,] Нынешние арабские сказочники, поэты и мудрецы. Из нового египетского путешествия гражданина Денона, пер. Н. Карамзина,— «Вестник Европы», ч. V, 1802, № 19, октябрь, стр. 183—186; то же — «Пантеон», ч. 3, 1818, стр. 247—250.

Джабарти, ʻАджā'иб ал-āçāр.— التاريخ المسمى عجائب الآثار فى التراجم والاخبار لمحقق زمانه... العلامة الشيخ عبد الرحمن الجبرتى الحنفى، مصر، ١٢٩٧

Джабарти, ʻАджā'иб ал-āс̱āр, пер. Фильштинского.— ʻАбд ар-Рах̣мāн ал-Джабартй, ʻАджā'иб ал-āс̱āр фи-т-тарāджим ва-л-ах̱бāр (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий), т. III, ч. 1. Египет в период экспедиции Бонапарта (1798—1801), пер., предисл. и прим. И. М. Фильштинского, М., 1962 (ПЛНВ, переводы, IV).

Джабарти, ʻАджā'иб ал-āс̱āр, пер. Кильберг.— ʻАбд ар-Рах̱мāн ал-Джабартй, ʻАджā'иб ал-āс̱āр фй-т-тарāджим ва-л-ах̱бāр (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий), т. IV. Египет под властью Мухаммада ʻАлй (1806—1821), пер., предисл. и прим. Х. И. Кильберг, М., 1963 (ПЛНВ, переводы, IV).

Джабарти, ʻАджā'иб ал-āс̱āр, франц. пер.— Merveilles biographiques et historiques ou chroniques du cheikh Abd-el-Rahman el-Djabarti, traduits de l'arabe par Chefik Mansour Bey, Abdoulaziz Kahil Bey, Gabriel Nicolas Kahil Bey et Iskander Ammoun Effendi, t. I—IV, Le Caire, 1888—1894.

Джабарти, Муз̣хир, пер. Кардена.— Journal d'Abdurrahman Gabarti pendant l'occupation française d'Égypte, trad. de l'arabe par A. Cardin, Paris, 1838.

Джаляль, Мухаммед Осман, ан-Нисā' ал-ʻАлимāт, изд. Керна. — Innisâ'ul-ʻAlimât von Muhammad Bey ʻOsmân Galâl. Neuarabische

Bearbeitung von Molières **Femmes savant. Transkribiert**, übersetzt, eingeleitet und mit einem Glossar versehen von F. Kern, Leipzig, 1898.

Дженнаби, Таʾрӣх, пер. Подеста.— Mustaphae filii Hissein Algenabii de gestis Timurlenkii, sen Tamerlanis opusculum Turc — Arab — Persicum. Latine redditum a Jo. Bapt. Podesta, Viennae Austriae, 1680.

Джумʿа, Ḫāфиẓ Ибрāхӣм. — كامل جمعة، حافظ ابراهيم، ما له وما عليه، [القاهرة،] ١٩٥٩

Джунди, Ḫāфиẓ Ибрāхӣм.— عبد الحميد سند الجندى، حافظ ابراهيم شاعر النيل، القاهرة، ١٩٥٩

«Евангелие на арабском языке, напечатанное в Алеппо 1708 г. иждивением Мазепы»,— ЖМНП, 1853, ч. 79, стр. 47—49.

Жузе П., Положение христиан в мусульманских государствах,— «Православный Собеседник», 1897, сентябрь, стр. 318—340; то же: отд. отт., стр. 1—23.

аз-Забиди, Тāдж ал-ʿарӯс. — شرح القاموس المسمى تاج العروس للامام اللغوى محب الدين أبى الفيض السيد محمد مرتضى الحسينى الواسطى الزبيدى الحنفى، ج ١—١٠، مصر، ١٣٠٦

Зайид, ʿАлӣ Мубāрак ва аʿмāлуху. — سعيد زايد، على مبارك واعماله، [القاهرة،] ١٩٥٨

Зейдан, Дāвӯд. — جرجى زيدان، السيد اقليميس داود، — الهلال، ٣، ١٨٩٥، ص ٧٢١—٧٢٨

Зейдан, Машāхӣр. — جرجى زيدان، تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر، ج ١—٢، مصر، ١٩٠٢—١٩٠٣؛ [الطبعة الثانية،] ١٩١٠—١٩١١

Зейдан, Муḫтāрāт. — مختارات جرجى زيدان، ج ١—٣، القاهرة، ١٩٢٠

Зейдан, Таʾрӣх āдāб. — رجى زيدان، تأريخ آداب اللغة العربية، ج ١—٤، وفهارس عامة، مصر، ١٩١١—١٩٢٢

Зикрā-ш-шāʿирайн. — احمد عبيد، ذكرى الشاعرين حافظ وشوقى، دمشق، نروفة ١٣٥٢/١٩٣٣

Ибн Аби Усайбиʿа.— Ibn Abi Useibia. Hrsg. von A. Müller, Königsberg, 1884.

Ибн ал-Асир, египетск. изд.— تاريخ الكامل للعلامة ابى الحسن على بن ابى الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى المعروف بابن الاثير الجزرى الملقب بعز الدين، ج ١—١٢، [مصر،] ١٣٠١ هجرية

Ибн ал-Асир, изд. Торнберга.— Ibn-al-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur, ed. C. J. Tornberg, vol. I—XIV, Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1851—1876.

Ибн Джубейр.— The Travels of Ibn Jubayr, edited from a ms. in the University Library of Leiden by W. Wright. Second Edition revised by M. J. de Goeje, Leiden, 1907 (GMS, V).

Ибн Ияс.— كتاب تاريخ مصر المشهور بدائع الزهور فى وقائع الدهور تأليف العلامة المؤرخ محمد بن احمد بن اياس الحنفى، ج ١—٣، بولاق مصر، ١٣١١—١٣١٢

Ибн Кутейба, Китāб аш-ши'р, изд. де Гуе.— Ibn Qotaiba, liber poēsis et poētarum, quem edidit M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum, 1904.

Ибн Сина, Ḳаṣӣдат ар-рӯх̣, изд. Карра де Во.— Carra de Vaux, La Kaçîdah d'Avicenne sur l'âme,— JA, sér, 9, t. XIV, 1899, стр. 157—173.

Ибн ат-Тиктака, Фахри, Правила для государей и рассказы о мусульманских династиях, пер. И. Холмогорова, Казань, 1863.

Ибн Туфейль, Роман о Хайе сыне Якзана, пер. Ив. Кузьмина под ред. И. Ю. Крачковского, предисл. Ив. Кузьмина, Пг., 1920.

Ибн ал-Фарид, Дӣвāн с комм. Абдалгани Набулуси.— شرح ديوان الفارض للشيخ حسن البورينى وللشيخ عبد الغنى النابلسى، مرسيلية، ١٨٥٣

Ибн Хазм, Ṭаук ал-х̮амāма, пер. Салье.— Ибн Хазм, Ожерелье голубки, пер. с араб. М. А. Салье, под ред. И. Ю. Крачковского, М.— Л., 1933; 2-е изд.: М., 1957.

Ибн Халдун, Муḳаддима, изд. Катрмера [I—III].— Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun. Texte arabe publié, d'aprés les manuscrits de la Bibliothéque Impériale, par E. Quatremère,— Notices et extraits, t. XVI, pt. 1; t. XVII, pt. 1; t. XVIII, pt. 1, Paris, 1858.

Ибн Халдун, Муḳаддима, пер. де Слэна [I—III]. — Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun. [Trad. M. G. de Slane], — Notices et extraits, t. XIX—XXI, Paris, 1862—1868.

Ибн Халликан, булак. изд. — كتاب وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان تأليف القاضى احمد الشهير بابن خلكان، ج ١—٢، بولاق، ١٢٧٥ [=1858—59, литогр.]

Ибн Халликан, пер. де Слэна.— كتاب وفيات الاعيان Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, transl. from the Arabic by B^n Mac Guckin de Slane, vol. I—IV, Paris, 1842—1871.

Ибн Хишам.— Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leiden hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I, Text, T. 1—2, Göttingen, 1858—1859; Bd II. Einleitung, Anmerkungen und Register, Göttingen, 1860.

Ибн Хишам, пер. Вейля.— Das Leben Mohammed's nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. Aus dem Arabischen übersetzt von G. Weil, Bd I—II, Stuttgart, 1864.

Ибн Шихна, пер. Кремера.— Kremer v., Auszüge aus Ibn-osch-Schihne's Geschichte von Haleb,— SBAW Wien, 1850, Abt. 1, April und Mai, стр. 215—250.

Иванов Н. А., Аграрная политика Мухаммеда Али,— «Очерки по истории арабских стран», М., 1959, стр. 35—60.

Й е к е н, В а л и а д д и н, Таджāрӣб.— ولى الدين يكن، التجاريب : مجموعة مقالات اجتماعية، الاسكندرية، ١٩١٣

Калила и Димна, пер. Вольфа.— Morgenländische Erzählungen, verdeutscht von Ph. Wolff. Calila und Dimna oder die Fabeln Bidpai's. Aus dem Arabischen, Stuttgart, 1837.

Калила и Димна, пер. Вольфа, 2-е изд.— Das Buch des Weisen in lust- und lehrreichen Erzählungen des Indischen Philosophen Bidpai. Aus dem Arabischen von Ph. Wolff, 2. Aufl., T. 1—2, Stuttgart, 1839.

К а л ь ю б и, Навадир, изд. Нассау-Лиса и Кабир ад-дина.— The Book of Anecdotes, Wonders, Marvels, Pleasantries, Rarities and useful precious Extracts by our Master, the Shaikh, the very learned Ahmad Shahàb al-Dín al-Qolyoobí, ed. by W. Nassau Lees and Mawlawi Kabír al-Dín, [Calcutta], 1856.

К и р п и ч н и к о в А., Очерк истории литературы XIX столетия,— «Всеобщая история литературы» под ред. В. Ф. Корша и А. Кирпичникова, т. IV, СПб., 1892, стр. 555—1048.

Китāб ал-агāнӣ.— كتاب الاغانى للامام ابى الفرج الاصفهالى، ج ١—٢٠، بولاق، ١٢٧٥

К л о т - б е й А. Б., Египет в прежнем и нынешнем состоянии, пер. с франц. А. А. Краевского, ч. 1—2, СПб., 1843.

«Кочин» — «Еврейская энциклопедия», т. 9, СПб., [б. г.,] стлб. 793—799.

К л о у с т о н В. А. Народні казки та вигадки, як вони блукають та перевертаються. З англійскої мови переложив А. Кримський, Львів, 1896 («Литературно-наукова бібліотека». Друга серія, книжка 6).

К о ч у б е й, Рисāле.— نظام دولته متعلق كوريجهلو قوچى بكك سعادتلو مهابتلو رابع سلطان مراد خان غازى يه ويردوكى رساله در، [١٢٧٧] [Стамбул, 1860]

К р а ч к о в с к и й И., Академик АН УССР А. Е. Крымский,— ИАН СССР, ОЛЯ, 1941, № 3, стр. 127—129.

К р а ч к о в с к и й И. Ю., Арабская поэзия,— «Восток», кн. 4, 1924, стр. 97—112; то же: Избранные сочинения, т. II, стр. 246—265.

К р а ч к о в с к и й И. Ю., Арабские переводы Гулистана, — ДАН-В, 1924, стр. 101—104.

К р а ч к о в с к и й И. Ю., Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского (Краткая опись),— отд. отт. из невышедшего тома VII (1921—1924) ХВ, Л., 1924, стр. 1—20; перепечатано: «Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе», II, 1927, стр. 1—20; то же,— Избранные сочинения, т. VI, стр. 423—444.

К р а ч к о в с к и й И. Ю., Арабские энциклопедии Средневековья,— «Труды Института книги, документа, письма», т. II, 1932, стр. 15—22.

К р а ч к о в с к и й И. Ю., Арабский перевод «Истории Петра Великого» и «Истории Карла XII, короля Швеции» Вольтера,— Избранные сочинения, т. III, стр. 367—374.

К р а ч к о в с к и й И., [рец. на:] М. О. А т т а я, Словарь арабско-русский, Москва, 1913,— ЗВОРАО, т. XXII, 1915, стр. 209—224.

Крачковский И. Ю., Восточные рукописи Екатерининского дворца в Детском Селе, — ДАН-В, 1929, стр. 161—168.

Крачковский И. Ю., Восточный факультет университета св. Иосифа в Бейруте,— ЖМНП, 1910, II, стр. 49—87; то же: отд. отт., стр. 1—41.

Крачковский И., В. Ф. Гиргас (К сорокалетию со дня его смерти),— ЗКВ, т. III, 1928, стр. 63—90.

Крачковский И., Из арабской печати Египта,— «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 492—509.

Крачковский И. Ю., Избранные сочинения, т. I—VI, М.—Л., 1955—1960.

Крачковский И., Исторический роман в современной арабской литературе, — ЖМНП, н. с., т. XXXIII, 1911 (июнь), стр. 260—288; то же: отд. отт., стр. 1—31; немецкий пер. с добавлениями автора — см. Kratschkowsky, Der historische Roman; 2-е изд. с учетом добавлений, внесенных в немецкое изд.: Избранные сочинения, т. III, стр. 19—46.

Крачковский И. Ю., ал-Йāзиджӣ,— Избранные сочинения, т. III, стр. 229—233.

Крачковский И., Мелочи для характеристики И. Н. Березина (I. Юношеские стихотворения; II. Встреча с Г. Валлином в Каире; III. Работы по арабской диалектологии),— ЗКВ, т. I, 1925, стр. 177—191.

Крачковский И. Ю., Неизвестное сочинение Шейха Тантави,— ДАН-В, 1927, стр. 181—186.

Крачковский И., Новая рукопись описания России Шейха Тантави,— ДАН-В, 1928, стр. 302—305.

Крачковский И. Ю., Новоарабская литература,— ЗИВАН, т. III, 1935, стр. 159—182; изд. 2-е: Избранные сочинения, т. III, стр. 65—85.

Крачковский И., О переводе Библии на арабский язык при халифе ал-Ма'мӯне,— ХВ, т. VI, вып. II, 1918, стр. 189—196.

Крачковский И., Одна из арабских версий сказки про женскую хитрость,— ДАН-В, 1926, стр. 23—26.

Крачковский И. Ю., Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии,— ДАН-В, 1925, стр. 84—87; то же — Избранные сочинения, т. VI, стр. 472—477.

Крачковский И. Ю., Памяти о. Л. Ронзевалля (ум. 2 апреля 1918),— ЗКВ, I, 1925, стр. 455—460.

Крачковский И. Ю., [Предисловие к кн.:] Касим Амин (Советник апелляционного суда), Новая женщина. Пер. со 2-го арабского издания и предисл. И. Ю. Крачковского, СПб., 1912,— Приложение к журн. «Мир ислама», 1912, стр. I—XVII; то же — Избранные сочинения, т. III, стр. 123—136.

Крачковский И. Ю., [Предисловие к кн.:] К. В. Оде-Васильева, Образцы новоарабской литературы (1880—1925), I. Текст. Под ред. и с предисл. И. Ю. Крачковского, Л., 1928, стр. I—XXV; то же (с библиографическими дополнениями),— Избранные сочинения, т. III, стр. 47—64.

Крачковский И. Ю., Проповедник. Макама шейха Насыфа аль-Языджи,— «Восток», кн. II, 1923, стр. 31—34.

Крачковский И. Ю., Редкое издание комментария аз-Заузенй к му'алакам,— ДАН-В, 1928, стр. 26—29.

Крачковский И. Ю., Ризкаллах Хассун (1825—1880), переводчик басен Крылова на арабский язык,— «Восточный сборник (ГПБ), Серия V (orientalia)», т. I, 1926, стр. 13—36; 2-е изд. — Избранные сочинения, т. III, стр. 150—164.

Крачковский И. Ю., Русские писатели в арабской литературе (Библиографическая справка по поводу кончины Л. Н. Толстого),— ВИЛ, XX, 1910, кн. 12, стр. 39—41; то же,— Избранные сочинения, т. III, стр. 267—269.

Крачковский И. Ю., Сулейман аль-Бустани (1856—1925), — «Ювілейний збірник на пошану академика Дмитра Івановича Багалія», Київ, 1927, стр. 140—151; то же: отд. отт., стр. 1—14.

Крачковский И. Ю., Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критики,— ИАН СССР, сер. VII В, 1931, стр. 589—626; то же,— Избранные сочинения, т. III, стр. 189—222.

Крачковский И. Ю., Фарха̄т, — Избранные сочинения, т. III, стр. 247—250.

Крачковский И. Ю., Шейх Абу Наддара. Основатель арабской сатирической прессы в Египте (1839—1912),— «Восток», IV, 1924, стр. 165—168.

Крачковский И. Ю., Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета (1810—1861), Л., 1929 (АН СССР, «Труды Комиссии по истории знаний», 8); то же,— Избранные сочинения, т. V, стр. 229—299.

Крачковский И., [рец. на:] А. Э. Шмидт, 'Абд-ал-Ваххаб аш-Ша'ра̄ний († 973/1565) и его «Книга рассыпанных жемчужин», СПб., 1914,— ЖМНП, н. с., 1915 (апрель), стр. 388—400.

Крачковский И. Ю., Юбилей академика А. Е. Крымского, — СВ, т. II, 1941, стр. 312—313.

Крачковский И. Ю., [рец. на:] Kelka maestroverki dil moderna liriko araba. Tradukita da Raphael Nakhla S. J. (Mondo-Biblioteko V). P. Ahlbergs Bokförlag, Stockholm, 1926. 8°, стр. 34,— ЗКВ, т. III, 1928, стр. 209—213.

Крачковский И. Ю., [рец. на:] Paul Kahle, Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht, Leipzig, 1904,— ВВ, т. XIII, 1906, стр. 699—701.

Крачковский И., [рец. на:] Sbath, Paul. Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Prètre Syrien d'Alep. Catalogue, Tome III, Cairo, 1934, 8°, стр. 146— БН, вып. 8—9 (1935), 1936, стр. 116—119.

Кримський А., Вибрані твори, Київ, 1965.

Кримський А., Історія Туреччини з 13 малюнками, що їх узято побільше із стародруків XVI—XVIII вв. Звідки почалася Османська держава, як вона зростала й розвивалася і як досягла апогею своєї слави й могутності, Київ, 1924 («Українська Академія наук. Збірник історично-філологічного відділу», № 10).

Кримський А., Мусулманство і його будучність. Нове перероб. вид., Львів, 1904.

Кримський, Народні казки — см. Клоустон.

Кримський А., Повістки та ескізи з українського життя (1890—1894). П'яте видання, повне й переглянуте автором; Бейрутські оповідання, видання друге, Київ, 1919 (Белетристичні писання А. Кримського, I—II).

Кримський А., Розвідки, статті та замітки. I—XXVII, Київ, 1928 («Українська Академія наук. Збірник Історично-філологічного відділу», № 57).

Кримський А. та Боголюбський Ол., До історії вищої освіти у арабів та дещо про арабську Академію наук. Matériaux pour l'histoire de la science et de l'enseignement supérieur chez les arabes. Доповнена відбитка з XVI, XVIII та XIX кн. «Записок Історично-філологічного відділу», Київ, 1928 («Збірник Історично-філологічного відділу Всеукраїнської Академії Наук», № 83).

Крымский А. Е., Арабская литература в очерках и образцах, I. Общий очерк истории арабской литературы; II—III. Доисламская поэзия и ее корифеи, М., 1911 (ТВЛИВЯ, вып. XXXV).

Крымский А. Е., Арабская поэзия в очерках и образцах с приложением арабского текста части переведенных образцов, М., 1906.

Крымский А., Г. А. Муркос,— «Древности Восточные», т. IV, М., 1913, «Протоколы», стр. 69—77.

Крымский А. Е., История арабов и арабской литературы, светской и духовной, изд. 3-е, ч. I—III, М., 1914 (ТВЛИВЯ, вып. XV).

Крымский А., История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдциэра, ч. 1—2, М., 1904 (ТВЛИВЯ, вып. XII и XVIII); ч. 3. Очерки религиозной жизни, М., 1912 (ТВЛИВЯ, вып. XII, ч. 3).

Крымский А., История Турции и ее литературы, т. I—II, М., 1916, 1910 (ТВЛИВЯ, вып. XXVIII А, XXIX).

Крымский А., Источники для истории Мохаммеда и литература о нем,— ТВЛИВЯ, вып. XIII, ч. I—II, М., 1902, стр. 90—144.

Крымский, Лафз ал-джӣм. — لفظ الجيم العربية للمستشرق الاديب اغاثنجلوس كريمسكى، — المشرق، ١، ١٨٩٨، ص ٤٨٧—٤٩٣

Крымский А., Мусульманство и его будущность. Прошлое ислама, современное состояние мусульманских народов, их умственные способности, их отношение к европейской цивилизации, М., 1899.

[Крымский,] «Семитские языки и народы» Теодора Нёльдеке в обработке А. Крымского (с участием академика П. К. Коковцова), ч. 1—3, М., 1903—1912 (ТВЛИВЯ, вып. V, № 1—3).

[Крымский,] Тысяча и одна ночь. Общий историко-литературный очерк. Из «Вступних читань до історії арабських приповістей, оповідань і казок» А. Крымского. Пер. с малорусского, проверенный и значительно дополненный автором,— в кн.: Эструп, Исследование о «1001 ночи», стр. III—LIV.

Крымский А., Хамаса Абу-Теммама Тайского (ок. 805—846), I—II, М., 1912.

[Крымский — Аттая,] Семь спящих отроков эфесских. а) А. Крымский: Общий историко-литературный очерк сказания. б) М. Аттая и А. Крымский: Переводы арабских версий VII—XIII вв., М., 1914 (отд. отт. из журн. «Древности Восточные», т. IV; ТВЛИВЯ, вып. 41).

Крымский А. Е. и Миллер Б. В., Всемусульманский университет при мечети Азхар в Каире, его прошлое, его современная наука, печать и журнальная деятельность,— «Древности Восточные», т. II, 1903, стр. 1—31 (отд. пагин.); то же: отд. отт., М., 1903.

[Крымский и Олесницкий,] О неисследованном, старейшем списке путешествия Антиохийского патриарха Макария 1654 года. Из рукописного собрания А. Е. Крымского. Описание А. А. Олесницкого, со вступительной заметкой редактора,— «Древности Восточные», т. IV, 1913, стр. 1—14 (отд. пагин.); то же: отд. отт.

Кулиш П. А., История воссоединения Руси, т. 1—3, СПб.— М., 1874—1877.

Кюине, Берутский вилает.— «Сирия, Ливан и Палестина по В. Кюине», вып. I. Бēрӯтский вилāет, СПб., 1899 (Издание Имп. Православного Палестинского общества).

Ламменс, Бахс.— بحث جغرافى فى سيرة القديس مارون الناسك تأليف هنرى لامنس اليسوعى، — المشرق، ٦، ص ٢٤١—٢٥٠، ٣٤٧—٣٥٦، ٥٤٥—٥٥٥، ٦٠٦—٦١٢

Левин З. И., К вопросу о развитии общественного сознания в Египте в первой половине XIX в. (период правления Мухаммеда Али),— «Арабские страны», М., 1966, стр. 190—200.

Луцкий В. Б., Новая история арабских стран, М., 1965.

Маккари. — Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Makkari. Publiés par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Leide, t. I, 1855—1860; t. II, 1858—1861.

Маккари, егип. изд. — كتاب نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب تأليف احمد بن محمد المقرى، ج ١—٤، بولاق مصر، ١٢٧٩ و١٣٠٢

Маккари, пер. де Гаянгоса.— The History of the Mohammedan dynasties in Spain, transl. by Pascual de Gayangos, vol. 1—2, London, 1840.

Макризи, ал-Байāн, изд. Вюстенфельда.— El-Macrizi's Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme, hrsg. von F. Wüstenfeld, Gottingen, 1847.

Макризи, Та'рӣх, пер. Катрмера.— Histoire des Sultans mamlouks de l'Egypte, écrite en arabe par Taki-eddin-Ahmed-Makrizi, traduite en francais, et accompagnée de notes philologiques, historiques, géographiques par M. Quatremère, t. I—II, Paris, 1837—1845.

Макризи, Хитат, егип. изд.— كتاب الخطط والاثار فى مصر والقاهرة والنيل وما يتعلق بها من الاخبار للشيخ تقى الدين احمد بن على بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزى، ج ١—٢، مصر، ١٢٨٠

Макризи, Хитат, изд. Вьета. — Taqî el-Dîn Ahmad ibn 'Alî ibn Abd-el-Qâdir ibn Muḥammad el-Maqrîzî. كتاب المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار El-Mawâ'iz wa'l-I'tibâr fî

dhikr el-khitat wa'l-Âthâr, éd. par G. Wiet, t. I—V, Le Caire, 1911—1927 (MIFAO, t. 30, 33, 46, 49, 53).

Макризи, Ӽиṭаṭ, пер. Бурнана и Казановы.— Taqî el-Dîn el-Maqrîzî, Description topographique et historique de l'Égypte, trad. par U. Bouriant et P. Casanova, t. I—VI, Le Caire, 1893—1920 (MIFAO).

Малюковский М. В., Журнал «Ал-Манар» как источник для изучения мусульманской реформации в Египте,— КСИВ, 1956, 19, стр. 94—99.

Мандур, Масраӽиййāт Шауḳӣ. — محمد مندور، مسرحيات شوقي، القاهرة، ١٩٥٦

Манфалути, Наẓарāт. — مصطفى المنفلوطي، النظرات، ج ١—٣، مصر، ١٩٣٣

[Мармон,] Путешествие маршала Мармона, герцога Рагузского, в Венгрию, Трансильванию, Южную Россию, по Крыму и берегам Азовского моря, в Константинополь, некоторые части Малой Азии, Сирию, Палестину и Египет, пер. с французского, изданный Ксенофонтом Полевым, т. 1—4, М., 1840.

Марр Ю. Н., Кое-что о Пэhлэван кэчэле и других видах народного театра в Персии,— «Иран», II, Л., 1928, стр. 75—88.

Мартинович Н., Праздник в Танте,— «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 517—522.

Мас'уди, Мурӯдж.— Maçoudi, Les Prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. I—IX, Paris, 1861—1877 («Collection d'ouvrages orientaux publiée par la Société asiatique»).

Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского. Изд. Имп. Академии наук, исполненное под ред. П. В. Безобразова, т. I—II, СПб., 1910 [т. I. Официальные документы; т. II. Переписка].

Махмуд, Мухаммед, аш-Ши'р ан-нисā'ӣ. — الشعر النسائي العصري وشهيرات نجومه، مصر، ١٩٢٩

Махраджāн Аӽмад Шауḳӣ. — مهرجان احمد شوقي، القاهرة، ١٩٦٠

Махраджāн Ṭахṭāвӣ. — مهرجان رفاعة رافع الطهطاوي، القاهرة، ١٩٦٠

Махраджāн Ӽалӣл Маṭрāн.— مهرجان خليل مطران، القاهرة، ١٩٦٠

Мейдани, изд. Фрейтага.— امثال العرب Arabum proverbia vocalibus instruxit, latine vertit, commentario illustravit et sumtibus suis edidit G. W. Freytag, t. I—II, «Inest a Meidanio collectorum proverbiorum», Bonnae, 1838.

Менучихри, Дӣвāн, изд. Казимирского.— Menoutchehri, Poète persan du 11$^{\text{éme}}$ siècle de notre ère (du 5$^{\text{ième}}$ de l'hégire). Texte, traduction, notes et introduction historique par A. de Biberstein Kasimirski, Paris, 1886.

Михаил Дамасский.— تاريخ حوادث الشام ولبنان من سنة ١١٧٩ الى ١٢٥٧ هـ (١٧٨٢ الى ١٨٤١)، عني بنشره الاب لويس معلوف اليسوعي، — المشرق، ١٥، ١٩١٢، ص ٤٩—٦٠، ١٠٢—١١٥، ١٧٩—١٩٠، ٢٨٧—٢٩٨، ٣٦٣—٣٧٣، ٤٩٤—٥٠٢، ٥٧٧—٥٩٠، ٦٨٨—٦٩٩، ٧٤٥—٧٥٧، ٨١٣—٨٢٤

[Михайлова А. И.,] Каталог арабских рукописей Института народов Азии Академии наук СССР, вып. 3. А. И. Михайлова. История, М., 1965.

Мубарак, Али, Ҳитат. — علي باشا مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، ج ١—٢، بولاق، ١٣٠٦

Муркос Г. А., Новейшая литература арабов,— «Всеобщая история литературы» под ред. В. Ф. Корша и А. Кирпичникова, т. II, СПб., 1885, стр. 374—380.

Муркос, Почтовые голуби на Востоке — см. Саббаг, Мусāбаḳат ал-барḳ, пер. Муркоса.

Мурувва А., аç-Çиҳāфа ал-ʻарабиййа. — اديب مروة، الصحافة العربية نشأتها وتطورها، سجل خافل لتاريخ فن الصحافة العربية قديما وحديثا، بيروت، ١٩٦١

Мухибби, Ҳулāçа, изд. 1284/1867 г.— تاريخ خلاصة الاثر فى اعيان القرن الحادى عشر للعالم الفاضل .. محمد المحبى، ج ١—٤، مصر، ١٢٨٤

Муҳтаçар та'рӣҳ ал-асāḳифа, пер. Крымского. — А. Е. Крымский, Из бейрутской церковной летописи XVI—XVIII вв. (Рукопись Мохтасар târих эль-асâqыфе из собрания А. Е. Крымского),— «Древности Восточные», т. III, вып. 1, 1907, стр. 25—89.

Муҳтаçар та'рӣҳ ал-асāḳифа, рук. в коллекции А. Е. Крымского.

Мшака, Димашḳ, изд. Флейшера,— Michael Meschâka's Cultur-Statistik von Damaskus. Aus dem Arabischen übersetzt von Fleischer,— ZDMG, Bd 8, 1854, стр. 346—374; то же: Fleischer, Kleinere Schriften, Bd III, стр. 306—340.

Мшака, Рисāла фӣ л-мусиḳā, изд. Ронзеваля, 1899.— الرسالة الشهابية فى الصناعة الموسيقية للدكتور ميخائيل مشاقة، اعتنى بضبطها وتصحيحها وتعليق حواشيها الاب لويس رنزڤال اليسوعى، توطئة مصحح الرسالة، — المشرق، ٢، ١٨٩٩، ص ١٤٦—١٤٨، ٢١٨—٢٢٤، ٢٩٦—٣٠٠، ٤٠٨—٤١٥، ٥٦١—٥٦٦، ٦٢٩—٦٣٢، ٧٢٦—٧٣١، ٨٨٣—٨٩٠، ٩٢٨—٩٣٤، ١٠١٨—١٠٢٦، ١٠٧٣—١٠٨٢

Мшака, Рисāла фӣ л-мусиḳā, изд. Ронзеваля, 1913.— Un traité de musique arabe moderne. Preface, traduction française, texte et notes par L. Ronzevalle,— MFOB, vol. 6, 1913, стр. 1—120.

Мшака, Рисāла фӣ л-мусиḳā, пер. Смита.— A Treatise on Arab Music, chiefly from a work by Mikhâil Mashâḳah, of Damascus, transl. from the Arabic by E. Smith,— JAOS, vol. I, 1851, стр. 171—217.

Мюллер А., История ислама с основания до новейших времен, т. I—IV, пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова, СПб., 1895—1896.

Набига, Дӣвāн.— Le Diwan de Nabiga Dhobyani, trad. Hartwig Derenbourg, Paris, 1869.

Наджм, ал-Масраҳ. — المسرح العربى، دراسات ونصوص، اختيار وتقديم محمد يوسف نجم ١. مارون النقاش، ٢. الشيخ احمد ابو خليل القبانى ٣. يعقوب صنوع (ابو نضارة)، بيروت، ١٩٦١—١٩٦٣

Наджм, ал-Масраҳиййа. — محمد يوسف نجم، المسرحية فى الادب العربى الحديث ١٨٧٧—١٩١٤، بيروت، ١٩٥٦

Насири-и Хусрау, Сафар-наме.—Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie, et en Perse, pendant les annees de l'Hégire 437—444 (1036—1042). Publié, traduit et annoté par Ch. Schefer, Paris, 1881.

Некора Л., Литература современного Египта,— «Новый мир», М., 1933, кн. 9, стр. 227—234.

Нишанджи-заде, Мир'āт-и кā'инāт. — نشانجى زاده محمد، مرآت كائنات، ج ١—٢، ١٢٦٩

Нузхат ал-ҳавāṭир.—كتاب نزهة الخواطر، ج ١—٢، بيروت، ١٨٧٧

Оде-Васильева К. В., Образцы новоарабской литературы (1880—1925), под редакцией и с предисл. И. Ю. Крачковского, Л., 1928—1929; 2-е изд.:...(1880—1947), с предисловием академика И. Ю. Крачковского, М., 1949.

Павел Алеппский, Путешествие Макария, пер. Жузе.— П. Жузе, Грузия в 17 столетии по изображению патриарха Макария,—«Православный Собеседник», 1905, январь, стр. 111—127; март, стр. 411—458; май, стр. 66—93.

Павел Алеппский, Путешествие Макария, пер. Муркоса.— Г. Муркос, Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским, перевод с арабского по рукописи Московского Главного архива Министерства иностранных дел, вып. I—V, 1896—1900.

Панченкова М. Т., Политика Франции на Ближнем Востоке и Сирийская экспедиция 1860—1861 гг., М., 1966.

[Порфирий Успенский,] Восток христианский. Сирия, пер. с греческого и с арабского и список антиохийских патриархов Порфирия Успенского,— «Труды Киевской духовной академии», 1874, июнь, стр. 346—457; сентябрь, стр. 491—553; 1875, март, стр. 385—480; июль, стр. 1—32; август, стр. 33—48; октябрь, стр. 49—64; ноябрь, стр. 65—80; декабрь, стр. 81—96; 1876, март, стр. 97—125.

[Порфирий Успенский,] Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского, т. I—VIII, СПб., 1894—1902.

Порфирий Успенский, Материалы для биографии — см. Материалы для биографии...

Путевые заметки о Сирии и Палестине 1844—1847,— «Библиотека для чтения», т. 102, 1850, № 7, отд. I, «Русская словесность», стр. 5—56.

Рамади, Ҳалӣл Маṭрāн. — جمال الدين الرمادى، خليل مطران شاعر الأقطار العربية، القاهرة، [١٩٥٩] (مكتبة الدراسات الادبية ٧)

Рейхани, Мулӯк ал-ʿараб.— امين الريحانى، ملوك العرب، رحلة فى البلاد العربية تشتمل على مقدمة وثمانية اقسام مزينة بالخرائط والرسوم، ج ١—٢، بيروت، ١٩٢٤

Реклю Э., Земля и люди. Всеобщая география, IX. Передняя Азия, Афганистан, Белуджистан, Персия, Азиятская Турция и Аравия, СПб., 1887.

Ренан Э., Аверроэс и аверроизм, пер. с франц. под ред. В. Н. Михайлова, Киев, 1902.

Ренегат Солиман-Бей, пер. с нем.,— «Вестник Европы», М., 1826, № 10, май, отд. «Современная история», стр. 127—131.

Рида, Рашид, Та'рӣх Мухаммад ʿАбду. — رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ٢—٣، القاهرة، ١٣٢٤

Рифʿат, Мухаммед. — محمد رفعت، تاريخ مصر السياسى فى الازمنة الحديثة، القاهرة، ١٩٤٩

Ротштейн Ф. А., Захват и закабаление Египта, М., 1925; изд. 2, М., 1959.

Руппин А., Современная Сирия и Палестина (Syrien als Wirtschaftsgebiet), пер. с нем. под ред. А. О. Зейденмана, Пг., 1919.

Сабат, Та'рӣх ат-тибāʿа. — خليل صابات، تاريخ الطباعة فى الشرق العربى، القاهرة، ١٩٥٨]

Саббаг, Мусāбакат ал-барк, изд. Сильвестра де Саси.— A. J. Silvestre de Sacy, La Colombe Messagère, plus rapide que l'éclair, plus prompte que la nue. Par Michel Sabbagh, trad. de l'arabe en français, Paris, 1805.

Саббаг, Мусāбакат ал-барк, пер. Муркоса.— Г. Муркос. Почтовые голуби на Востоке,— «Русский Вестник», т. 156, 1881, стр. 576—590.

Саббаг, ар-Рисāла, изд. Торбеке.— Mîḫa'îl Ṣabbâg's, Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten. Nach der Münchener Handschrift hrsg. von H. Thorbecke, Strassburg, 1886.

Саббаг, Та'рӣх Зāхир. — تاريخ الشيخ ظاهر العمر الزيدانى لميخائيل الصباغ ، عنى بنشره الاب قسطنطين الباشا، [حريصة لبنان، ١٩٢٧—١٩٢٨]

Сабри М., аш-Шаукиййāт ал-маджхӯла. — محمد صبرى، الشوقيات المجهولة، آثار شوقى التى لم يسبق كشفها او نشرها، دراسات واضواء جديدة على حياة الشاعر وعصره وادبه، ج ١—٢، [القاهرة،] ١٩٢١—١٩٢٢

Савайа, Ахмад Фāрис аш-Шидйāк. — ميخائيل صوايا، احمد فارس الشدياق، حياته—آثاره، بيروب، ١٩٢٢ (اعلام الفكر العربى، ١٩)

Савельев П., О жизни и трудах О. И. Сенковского,— Собрание сочинений Сенковского (барона Брамбеуса), т. I, СПб., 1858, стр. XI—CXII.

Сайф ат-тӣджāн, пер. Перрона.— Glaive-des-couronnes (Seîf el-Tîdjân) سيف التيجان roman trad. de l'arabe par M. le Dr. Perron, Paris, 1862.

Салим, Садир, Хадиййат ал-ахбāб. — صادر سليم، هدية الاحباب وذخيرة الاداب، بيروت، ١٨٨٦

Салих ибн Яхья, Та'рӣх Байрӯт, изд. Шейхо. — صالح بن يحيى بن بحتر، تاريخ بيروت واخبار الامراء البحتريين من بنى المغرب، عنى بنشره وتهذيب عبارته وتعليق حواشيه الاب لويس شيخو، ١٨٩٨

Саркис, Муʿджам. — معجم المطبوعات العربية والمعربة وهو شامل لاسماء الكتب المطبوعة فى الاقطار الشرقية والغربية مع ذكر اسماء مؤلفيها ولمعة من ترجمتهم وذلك من يوم ظهور الطباعة الى نهاية السنة الهجرية ١٣٣٩ الموافقة لسنة

١٩١٩ ميلادية، جمعه ورتبه يوسف سركيس، ج ١—١١، مصر، ١٩٢٨—١٩٣٠

Сев, нынешний Солиман-Бей,— «Вестник Европы, составляемый Михаилом Каченовским», М., 1828, сентябрь и октябрь, стр. 47—50.

[Сенковский,] Собрание сочинений Сенковского (барона Брамбеуса), т. I, СПб., 1858.

Сӣрат Банӣ Хилāл, пер. Кардонна (эпизод о Зире).— Histoire des Princes Rébia et Mara, Chefs de la Tribu Arabe de Bénikais, des Princes leurs enfans, et principalement du brave Zéir; traduction abrégée d'un Manuscrits Arabe, en prose, mélée de vers, de la bibliothéque de M.L.M.D.P. par M. Cardonne, Interprète du Roi pour les Langues Orientales,— «Bibliothèque universelle des romans», 1777, juillet, t. 1, стр. 37—69.

Сӣрат аз̧-З̧āхир Байбарс, каирск. изд. 1908—1909 г. — سيرة الظاهر بيبرس ج ١—٥٠، مصر، ١٣٢٦—١٣٢٧

Сӣрат ал-муджāхидӣн, каирск. изд. 1298/1881 г. — سيرة المجاهدين وحزب الموحدين وذات الهمة، القاهرة، ١٢٩٨

Сӣрат Сайф ибн З̱ӣ Йазан, пер. Али-бея,— Sultan Saif Zuljazan, trad. de l'arabe par Ali-bey, Constantinople, 1847.

Смирнов В. Д., Кучибей Гӧмюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции, СПб., 1873.

Смирнов В., Официальная Турция в лицах (Stambul und das moderne Türkenthum, Politische, sociale und biographische Bilder, von einem Osmanen, Leipz., 1877),— «Вестник Европы», 1878, январь, стр. 275—311; февраль, стр. 600—629.

Смирнов В., Турецкая цивилизация, ее школы, софта, библиотеки, книжное дело. Из поездки в Константинополь, летом 1875 г.,— «Вестник Европы», 1876, август, стр. 527—566.

[Срезневский,] Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского, т. I—III, СПб., 1893—1903.

Суюти, Музхир. — كتاب المزهر فى علوم اللغة وانواعها للعلامة السيوطى جلال الدين، ج ١—٢، بولاق، ١٢٨٢

Табари.— Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, series I, t. I—VI, 1879—1890; series II, t. I—III, 1881—1889; series III, t. I—VI, 1879—1890; Introductio, glossarium, addenda et emendanda, 1901; Indices, 1901.

Табари, егип. изд. — كتاب تأريخ الامم والملوك لابى جعفر محمد بن جرير الطبرى، اعتنى بنشره يوسف بك محمد الحنفى ومحمد افندى عبد اللطيف، ج ١—١٣، مصر، ١٣٢٨—١٣٣٦

Табари, пер. Нёльдеке. — Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen chronik des Tabari übers. und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehn von Th. Nöldeke, Leyden, 1879.

Та'рӣх̮ х̣авāдис̱ аш-Шам. — см. Михаил Дамасский.

Т а р р а з и, Çих̣āфа. — تاريخ الصحافة العربية يحتوى على اخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت فى العالم شرقا وغربا مع رسوم اصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم بقلم الفيكونت فيليب دي طرازى، ج ١—٤، بيروت، ١٩١٣—١٩٣٣

Т а х а, Х у с е й н, Дни. Пер. с араб., вводн. ст. и прим. И. Ю. Крачковского, Л., 1934.

Т а х а, Х у с е й н, Дни. Пер. с араб. И. Ю. Крачковского, М., 1958.

Т а х а, Х у с е й н, Х̣āфиз̣ ва Шауҡӣ. — طه حسين، حافظ وشوقى، القاهرة، ١٩٣٢

Т а х т а в и, Тах̮лӣç. — كتاب تخليص الابريز فى تلخيص باريس، تأليف رفاعة رافع الطهطاوى، بولاق، ١٢٥٠

Т а х т а в и, Тах̮лӣç, изд. Коссен де Персеваля.— A. C a u s s i n d e P e r c e v a l, Relation d'un voyage en France, par le cheikh Refaa,— JA. [sér 1,] t. XI, 1833, стр. 222—251.

Т а ш к о п р ю з а д е, аш-Шаҡā'иҡ, пер. Решера.— O. R e s c h e r, Eš-Šaqâ'iq en-no'mânijje von Taškŏprūzâde, enthaltend die Biographien der türkischen und im osmanischen Reiche wirkenden Gelehrten, Derwisch-Scheih̠'s und Ärzte von der Regierung Sultân Ot̠mân's bis zu der Sūlaimân's des Grossen. Mit Zusaetzen, Verbesserungen und Anmerkungen aus dem Arabischen uebers., Konstantinopel — Galata, 1927.

Т е в ф и к, А б у-з-З и я, Нюмуне-и эдебиййат. — ابو الضيا توفيق، نمونهٔ ادبيات عثمانيه، استانبول، ١٣٠٢

Т е й м у р, М а х м у д, аш-Шайх̮ Сӣд ал-'Абӣт. — محمود تيمور، الشيخ سيد العبيط واقاصيص اخرى: مصدّر بمقدمة عن نشوء وتطور البلاغة القصصية، القاهرة، ١٣٤٤/١٩٢٦

Т у н и с и, [Путешествие в Вадай,] пер. Перрона.— Voyage au Ouaday par le cheich Mohammed-ebn-Omar al-Tounsy, trad. de l'Arabe par le docteur Perron, Paris, 1851 [арабский оригинал утерян].

Т у н и с и, Ташх̣ӣз, изд. Перрона. — تشحيذ الاذهان فى سيرة بلاد العرب والسودان Voyage au Darfour, par le cheykh Mohammed-ebn-Omar-el-Tounsy.., autographié et publié par M. Perron, Paris, 1850.

Т у н и с и, Ташх̣ӣз̱, пер. Перрона.— Voyage au Darfour, par le cheykh Mohammed-ebn-Omar-el-Tounsy..., trad. de l'Arabe par le docteur Perron; ouvrage accompagné de cartes et de planches, et du portrait du sultan Abou-Madian; publie par les soins de M. Jomard, membre de l'Institut, etc. précédé d'une preface contenant des remarques sur la région du Nil supérirur, par le même, etc., Paris, 1845.

Т у р а е в Б. А., Абиссинские хроники XIV--XVI вв. Пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского, М.— Л., 1936 (ТИВАН, XVIII).

Т у р к, Н и к у л а,— Та'рӣх̮ Нāбулйӯн, изд. Вьета.— N i c o l a s T u r c. Chronique d'Égypte 1798—1804, éd. et tr. G. Wiet, Cairo, 1950.

Турк, Никула,— Та'рӣх̮ Нāбулӣӯн, изд. Дегранжа.— Histoire de l'expedition des Français en Egypte par Nakoula el Turk, publ. et trad. par Mr. Desgranges ainé, Paris, 1839.

Турнебиз, ан-Нахда.— فرلسوا تورنبيز اليسوعى، النهضة الكاثوليكية فى حلب والرسلات الفرنسوية فى القرن السابع عشر، — المشرق، ١٥، ١٩١٢، ص ٦٤١—٦٥٤، ٨٥٩—٨٦٩، ٩٢٠—٩٣٠

Тысяча одна ночь. Арабские сказки. Новый полный перевод Ю. В. Доппельмайер, т. I—II, М., 1889—1890.

Фахрасат маṭбӯ'āт «ал-Джавā'иб».— فهرسة مطبوعات الجوائب، قسطنطنية، ١٣٠٦

Фикри, Иршāд ал-алиббā'.— محمد امين فكرى، ارشاد الالباء، القاهرة، ١٨٩٢

Фихрист.— Kitāb al-Fihrist. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, nach dessen Tode besorgt von J. Roediger und A. Müller, Bd I. Den Text enthaltend, von J. Roediger, Leipzig, 1871, Bd II. Die Anmerkungen und Indices enthaltend, von A. Müller, Leipzig, 1872.

Фихрист ал-кутуб. — فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية الكائنة بسراى درب الجماميز بمصر المحروسة المعزية، ج ١—٧، ١٨٨٣—١٨٩١

Хаджи Халифа, Кашф аẓ-ẓунӯн, изд. Флюгеля.— كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون Lexicon bibliographicum et encyclopedicum a Mustafa Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum. Ad codicum Vindobonensium, Parisiensium et Berolinensis fidem primum edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit G. Fluegel, t. I—VII, Leipzig — London, 1835—1858.

Хаджи Халифа, Кашф аẓ-ẓунӯн, константиноп. изд.— كتاب كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون للامام العالم العلامة والبحر الفهامة ملا كاتب چلبى، ج ١—٢، در سعادت، ١٣١٠

Хаджи Халифа, Фезлеке.— كاتب چلبى، فذلكۀ تاريخ عثمانى، ج ١—٢، استانبول، ١٢٨٦—١٢٨٧

аль-Халиди, Мустафа, Фаррух, Омар, Миссионеры и империализм в арабских странах. Деятельность миссионеров, направленная на подчинение Востока империализму, М., 1961.

Хамза, Адаб ал-маḳāла. — عبد اللطيف حمزة، ادب المقالة الصحفية فى مصر، ج ١—٧، [القاهرة،] ١٩٥٠—١٩٦١

Харири, Маḳāмāт, изд. Сильвестра де Саси. — Les séances de Hariri publiés en arabe avec un commentaire choisi par Silvestre de Sacy, Paris, 1822.

Харфуш, ал-Мунтах̮абāт ал-'āммиййа. — يوسف حرفوش، المنتخبات العامية، بيروت، ١٩٠٤

Хассун, Нафаṣāт.— رزق الله حسون، كتاب النفثات، لندن، ١٨٦٧

Хафаджи, Райḫāнат ал-алиббā'. — ريحانة الالباء وزهرة الحياة الدنيا لشهاب الدين احمد بن محمد الخفاجى، بولاق، ١٢٧٣

Хащаб А., Обзор арабской печати,— «Мир ислама», т. I, 1912, стр. 644—667.

[Хейденстам,] Эндимион. Роман Вернера фон Хейденстама. Пер. с швед. А. И. Шишманова, под ред. и с предисл. проф. И. Ю. Крачковского, — «Современный мир», 1917, № 7—9, стр. 81—150; 1918, № 1, стр. 5—83.

ал-Химси, Костаки, Удабā' Ḫалаб.— قسطاكى بك الحمصى؛ ادباء حلب ذوو الاثر فى القرن التاسع عشر، حلب، ١٩٢٥

Холмогоров И. Н., Очерк истории арабской литературы,— «Всеобщая история литературы» под ред. В. Ф. Корша и А. Кирпичникова, т. II, СПб., 1885, стр. 269—373.

Хусри, Захр ал-āдāб, изд. 1321 г. — زهر الاداب وثمر الالباب لابى اسحق ابراهيم بن على المعروف بالحصرى القيروانى، مصر، ١٣٢١

ал-Хут, Аснā л-маṭāлиб. — كتاب اسنى المطالب فى احاديث مختلفة المراتب، تأليف... الشيخ محمد ابن السيد درويش الشهير بالحوت البيروتى، بيروت، ١٣١٩

Чирков Г., Два любопытных арабских документа. (К истории внутреннего быта восточных христиан),— «Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера», стр. 254—264.

Шаʿрани, ал-Анвāр ал-ḳудсиййа. — كتاب الانوار القدسية فى بيان آداب العبودية تأليف... سيدى عبد الوهاب الشعرانى، [مصر،] ١٢٧٧

Шаʿрани, ал-Баḫр ал-маурӯд. — كتاب البحر المورود فى المواثيق والعهود لعبد الوهاب الشعرانى، مصر، ١٢٧٨

Шаʿрани, Лавāḳиḫ ал-анвāр.— كتاب لواقح الانوار القدسية فى بيان العهود المحمدية لعبد الوهاب الشعرانى، مصر، ١٣٠٨

Шарара, Ḫāфиẓ. — عبد اللطيف شراره، حافظ، دراسة تحليلية، بيروت، ١٩٦١ (شعراؤنا، ٥)

Шаркави—Мишадд, ʿАлӣ Мубāрак. — محمد الشرقاوى وعبد الله المشد، على مبارك حياته وآثاره، [القاهرة،] ١٩٦٢

Шауки, Та'рӣḫ ḫайāтихи. — احمد شوقى، تاريخ حياته — MSOS, Jg. XXIX, Abt. 2. Westasiatische Studien, 1926, стр. 204—206.

Шахматов Ол.— Кримський Аг., Нариси з історії української мови та хрестоматія з пам'ятників письменської старо-українщини XI—XVIII вв., Київ, 1924 («Українська Академія наук. Збірник Історично-філологічного відділу», № 12).

Шевырев С., Антиохийская церковь, СПб., 1850.

Шейхо, ал-Адāб. — لويس شيخو اليسوعى، الاداب العربية فى القرن التاسع عشر، — المشرق، ١٠ — ١٣، ١٩٠٧ — ١٩١٠

[То же отд. книгой, в 2 частях:] الجزء الاول: من سنة ١٨٠٠—١٨٧٠، الجزء الثاني: من سنة ١٨٧٠—١٩٠٠، بيروت، ١٩١٠؛ الطبعة الثانية، ١٩٢٤

Шейхо, ал-Ḳаввāл.— لويس شيخو اليسوعى، القوال عيسى الهزار، — المشرق، ٩، ١٩٠٦، ص ١٠٩٨—١١٠٤

Шейхо, Миха̄'ӣл ал-Баҳрӣ. — الشاعر الملكي الرومي البحري ميخائيل واولاده، — المشرق، ٣، ١٩٠٠، ص ٩—٢٢

Шейхо, Та'рӣх ал-āдāб. — الاب لويس شيخو اليسوعى، تاريخ الآداب العربية فى الربع الاول من القرن العشرين، بيروت، ١٩٢٦

Шейхо, Ṭибāʻа. — لويس شيخو اليسوعى، تاريخ فن الطباعة فى المشرق، — المشرق، ٣، ١٩٠٠

Шейхо, Ḫанāниййā Мунаййар. — لويس شيخو اليسوعى، حنانيّا منيّر شعره وتاريخه، — المشرق، ٤، ١٩٠١، ص ٩٦٩—٩٧٣

Шихабаддин, Дӣвāн. — ديوان شهاب الدين المصرى، مصر، ١٢٧٧

Шкейр Наʻум, Амс̣āл ал-ʻавāмм. — نعوم شقير، امثال العوام، مصر، ١٨٩٤

Шмидт А. Э., ʻАбд-ал-Ваххаб-аш-Шаʻрâнû († 973/1565 г.) и его книга рассыпанных жемчужин, СПб., 1914.

Шмидт А. Э., Четыре арабских рукописи из собрания И. Ю. Крачковского, — ЗКВ, т. V, 1930, стр. 763—800.

Эструп И., Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии, пер. с датского Т. Ланге. Со вступительным историко-литературным очерком А. Крымского, в переводе с малорусского, с дополнениями автора, М., 1904 (ТВЛИВЯ, вып. VIII).

Язиджи, Рисāла, изд. Мерена. — Epistola critica Nasifi al-Iazigi Berytensis ad de Sacyum, versione latina et adnotationibus illustravit, indicemque addidit A. F. Mehren, Lipsiae, 1848.

Яцимирский А. И., Болгарская литература, — НЭС, т. VII, стлб. 303—338.

[ʻAbd-al-ʻAzīz Maiman,] 'Iqlīd al-Khizāna or Index of titles of works referred to or quoted by ʻAbd-al-Qádir al-Baghdádí in his Khizānat al-adab. Prepared by M. ʻAbd-al-ʻAzīz Maiman, Lahore, 1927 («Panjab University oriental publications»).

Ahlwardt W., Verzeichniss der arabischen Handschriften, Bd I—X, Berlin, 1887—1899 («Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin», Bd VII—IX, XVI—XXII).

[Albèri,] Le Relazioni degli ambasciatori veneti al senato durante il secolo decimosesto edite da E. Albèri, ser. III, vol. I—III, Firenze, 1840—1855 («Le Relazioni degli ambasciatori veneti al senato», vol. IX).

Andree K., Geographie des Welthandels, eine wirtschaftsgeographische Erdbeschreibung, Bd 2. Die Aussereuropäischen Länder, Wien, 1912.

Arberry A. J., Ḥāfiẓ Ibrāhīm and Shauqī, — JRAS, 1937, стр. 42—58.

Armagnac de, Nézib et Beyrout. Souvenirs d'Orient de 1833 à 1841, Paris, 1844.

Arnold E. A., Chrestomathia arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam, pars I—II, Halis, 1853.

[Arvieux, de] Memoires du chevalier d'Arvieux envoyé extraordinaire du roy à la Porte, Consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli, et autres Echelles du Levant. Contenant. Ses Voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Egypte, et la Barbarie, la description de ces Païs, les Religions, les moeurs, les coûtumes, le Négoce de ces Peuples, et leurs Gouvernemens, l'Histoire naturelle et les événemens les plus considerables, recüeillis de ses Memoires originaux, et mis en ordre avec des réfléxions. Par Jean-Baptiste Labat, t. 1—6, Paris, 1735.

Arvieux, Laurent de, Voyage fait par ordre du roy Louis XIV. dans la Palestine, vers le Grand Emir, chef des princes arabes du desert... Où il est traité des mœurs et des coutumes de cette nation. Avec la description generale de l'Arabie, faite par le Sultan Ismaël Abulfeda, traduite en françois... avec des notes, par Monsieur D. L. R. [de la Roque], Amsterdam, 1718.

Arydae Ant. Institutiones grammaticae arabicae, Viennae, 1813.

[Assemanus,] Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana in qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, et Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI pontificis maximi. Ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, et Bibliothecae Vaticanae addictos, recensuit, digessit, excerpsit, et genuina scripta à spuriis secrevit, addita singulorum auctorum, vita J. S. Assemanus, t. I—III, Romae, 1719—1728.

Ayalon D., al-Djabartī, — EI², II, стр. 355—357.

Babinger F., Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke. Mit einem Anhang: osmanische Zeitrechnungen von J. Mayr, Leipzig, 1927.

Banse E., Die Türkei, eine moderne Geographie, Aufl. 3, Berlin — Hamburg, 1919.

Barbour N., The Arabic theatre in Egypt, — BSOAS, vol. VIII, 1935—1937, стр. 173—187, 991—1012.

Baurin P., Alep, autrefois, aujourd'hui, Paris, 1930.

Bel A., La Djâzya, chanson arabe précédée d'observations sur quelques legendes arabes et sur la geste des Benî-Hilâl, — JA, sér. 9, t. XIX, 1902, стр. 289—347; t. XX, 1902, стр. 169—236; sér. 10, t. I, 1903, стр. 311—366.

Belgiojoso, M^me^ la Princesse de, Asie Mineure et Syrie. Souvenirs de voyages, Paris, 1858.

Bencheneb M., Mawālīyā, mawwāl, — EI, III, стр. 484.

Bencheneb M., Muwashshaḥ, — EI, III, стр. 859—860.

Berchet G., Relazioni dei consoli Veneti nella Siria, Torino, 1866.

Binos, l'Abbé de, Voyage par l'Italie, en Egypte, au Mont-Liban et en Palestine ou terre sainte, t. 1—2, Paris, 1787.

Butrus Bistany's Notiz über die bei den Maroniten gebrauchlichen syrischen Wörterbücher und Grammatiken, — ZDMG, Bd 2, 1848, стр. 374—378.

Bouron N., Les Druzes. Histoire du Liban et de la montagne haouranaise, Paris, 1930.

Bowen H., Aḥmad Djewdet Pasha, — EI, I², стр. 284—286.

Bowen H. and Gibb H. A. R., Islamic society in the Eighteenth Century, vol. I—II, London, 1950—1957 (Islamic society and the West, I).

Braune W., Beiträge zur Geschichte des neuarabischen Schrifttums, Die Übersetzer — Die Erweckung des alten Schrifttums — Die Modernisierung der Sprache, — MSOS, Jg. 36, Abt. 1, Ostasiatische Studien, 1933, стр. 117—140.

Brockelmann C., 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī,— EI, I, стр. 39—40.

Brockelmann C., Geschichte der Arabischen Litteratur, Bd I—II, Weimar — Berlin, 1898—1902; Supplementbände I—III, Leiden, 1937—1942; Zweite, den Supplementbänden angepasste Aufl., Bd I—II, Leiden, 1943—1949.

Bruce J., Voyage en Nubie et en Abissinie entrepris pour decouvrir les sources du Nile pendant les années 1768—1773, traduit de l'anglais par Castera, t. I—IV, Paris, 1791.

Budge, E. A. Wallis, A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia according to the hierogliphic inscriptions of Egypt and Nubia and the Ethiopian chronicles, vol. I—II, London, 1928.

Burton R. F., Drake Ch. F. T., Unexplored Syria. Visits to the Libanus, the Tulúl el Safá, the Anti-Libanus, the northern Libanus, and the 'Aláh, vol. I—II, London, 1872.

«al-Bustānī»,— EI, I, стр. 840.

Carali P., Fakhr ad-Din II, principe del Libano e la corte di Toscana 1605—1635, Roma, 1936 («Studi della Accademia d'Italia», vol. I).

Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, t. I—V, Paris, 1921—1926.

«Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno — Batavae», vol. I—VI, editio prima. Lugduni — Batavorum, 1851—1877 (I — R. P. A. Dozy, 1851; II — R. P. A. Dozy, 1851; III — P. de Jong et M. J. de Goeje, 1865; IV — P. de Jong et M. J. de Goeje, 1866; V — M. J. de Goeje, 1873; VI — M. T. Houtsma, 1877).

Caussin de Perceval A., Examen d'une lettre de M. F. Fresnel, sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, — JA, sér. 3, t. II, 1836, стр. 497—537.

Caussin de Perceval A., Notice. Et extrait du Roman d'Antar,— JA, [sér. 1,] t. XII, 1833, стр. 97—123.

Charles le Roux F., Les echelles de Syrie et de Palestine au XVIII siècle, Paris, 1928.

Charon C., Histoire des Patriarcats Melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours. Avec cartes et illustrations d'après les originaux, t. I—III, Rome, 1909—1911.

[Charrière,] Négociations de la France dans le Levant ou correspondances, mémoires et actes diplomatiques des ambassadeurs de France à Constantinople et des ambassadeurs, envoyés ou résidents a devers titres à Venise, Raguse, Rome, Malte et Jérusalem en Turquie, Perse, Géorgie, Crimée, Syrie, Égypte etc. et dans les états de Tunis, d'Alger et de Maroc, publiés par la première fois par E. Charrière t. I—IV, Paris, 1848—1860 («Collection de documents inédits sur l'histoire de France publiés par les soins du ministre de l'instruction publique», 1-e série. Histoire politique).

Chauvin V., Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885, t. I—XI, Liége, 1892—1909.

Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium Internat. d'Hist. de la Civ. Mus., Bordeaux, 25—29 juin 1956, organisé par

F. Brunschvig et G. E. von Grunebaum, sous les auspices des Univ. de Bordeaux et de Chicago, Paris, 1957.

Clot-bey A. B., Aperçu général sur l'Egypte, t. I—II, Bruxelles, 1840.

Cochin,— «Jewish Encyclopedia», vol. IV, New York — London, 1907, стр. 135—138.

Correspondance de l'armée françoise en Egypte, interceptée par l'escadré de Nelson, partie 1—2, Londres, 1799.

Cossé-Brissac, Ph. de, ʿAbd al-Ḳādir b. Muḥyi al-Dīn al-Ḥasanī, — EI², I, стр. 67—68.

[Cotovicus.] Itinerarium hierosolymitanum et Syriacum; in 2 vo variarum gentium mores et instituta; Insularum, Regionum, Urbium situs, I. Cotovico prisci recentiorisq(ue) saculi usu; una cum eventis, qua Auctori terra mariq(ue) acciderunt, dilucide recensentur, Antverpiae, 1619.

Cuinet V., La Tuquie d'Asie. Géographie administrative. Statistique descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie-Mineure, t. 1—4, Paris, 1892—1895.

Damoiseau L., Voyage en Syrie et dans le désert, t. 1—2, Bruxelles, 1839.

David C. E., Souvenirs d'un voyage dans l'isthme de Suez et au Caire, Paris, 1865.

David Jules, Les Maouals, Caen, 1864.

Denon V., Voyage dans la Basse et la Haute Egypte, pendant les campagnes du général Bonaparte, t. 1—3, Paris, 1798—1802; 4-e éd., Paris, 1803.

Depping G. B., Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations.., Paris, 1826 («Encyclopédie portative, ou resumé universel des sciences, des lettres et des arts. Histoire. Des moeurs et coutumes»).

Deutsches Orient-Jahrbuch, 1913, Hrsg. und Mitw. v. Karl Müller Poyritz, «H. Hübner», Hannover.

Dicey E., The Story of the Khedivate, London, 1902.

Diez, H. F. von, Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten, Gebrauchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung aus Handschriften und eigenen Erfahrungen gesammelt, t. 1, Berlin, 1811; t. 2, Berlin — Halle, 1815.

D̲jarīda,— EI², II, стр. 464—479.

Dodwell H., The founder of modern Egypt. A study of Muhammad 'Ali, Cambridge, 1931.

Dor V. E., L'Instruction publique en Egypte, Paris, 1872.

Dozy R., Histoire des musulmans d'Espagne jusq'a la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711—1110), t. I—IV, Leide, 1861..

Dozy R., Supplément aux dictionnaires arabes, t. I—II, Leide, 1881.

Duchesne, Historiae Francorum scriptores, Paris, t. 1—5, 1636—1649.

[Dugat,] Antar en Perse, ou les chamelles açâfîr; extrait du roman d'Antar, traduit de l'arabe par G. Dugat, — JA, sér. 4, t. XII, 1848, стр. 433—471; t. XIII, 1849, стр. 376—414.

Dugat G., Histoire des philosophes et des theologiens musulmans (De 632 à 1258 de J. C.). Scènes de la vie religieuse en Orient, Paris, 1878.

Dugat G., [рец. на:] Grammaire française de Lhomond, traduite en ara-

be, par M. Soliman al-Harairi, Paris, chez Benjamin Duprat, 1857, — JA, sér. 5, t. X, 1857, стр. 454—457.

Dugat G., Le roi Nomân, ses jours de bien et ses jours de mal. Extrait du roman d'Antar, traduit de l'arabe et accompagné de notes, — JA, sér. 5, t. I, 1853, стр. 5—39.

Dugat G., Poème arabe, trad. en vers français et accompagné de notes, Paris, 1851.

Ewald, Eine neuarabische Qaside, — ZDMG, Bd 5, 1851, стр. 249—257.

Fleischer, Arabische Sprache und Literatur, — ZDMG, Bd 3, 1849, стр. 474—481.

Fleischer, Bistânî's Encyclopédie arabe, — ZDMG, Bd 34, 1880, стр. 579—582.

Fleischer, Cultur-Statistik von Damaskus — см. Мшака, Димашк, изд. Флейшера.

Fleischer H. L., Eine Stimme aus dem Morgenlande über Dozy's Supplément aux dictionnaire arabes, — BVSGW, PhHC, 1887, стр. 406—433; то же: Fleischer, Kleinere Schriften, Bd III, стр. 615—641.

Fleischer, Ḥadīḳat al-aḫbâr, eine neue arabische Zeitung, — ZDMG, Bd 12, 1858, стр. 330—333.

Fleischer Jahresbericht, 1845, — «Jahresbericht der DMG für das Jahr 1845», Leipzig, 1846, Beilage VIII zu Seite 11, стр. 67—146.

Fleischer H. L., Kleinere Schriften. Gesammelt, Durchgesehen und Vermehrt, Bd I—III, Leipzig, 1885—1888.

Fleischer, Über das syrische Fürstenhaus der Benû-Schihâb, — ZDMG, Bd 5, 1851, стр. 46—59; то же: Fleischer, Kleinere Schriften, Bd III, стр. 261—277.

Fleischer, Über die Culturbestrebungen in Beirut und die dortige arabische Zeitung Ḥadîḳat el achbâr, — BVSGW, PhHC, 1859, стр. 1—24; 153—175; то же: Fleischer, Kleinere Schriften, Bd III, стр. 103—151.

Fleischer, Nachrichten über Angelegenheiten der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft, — ZDMG, Bd 2, 1848, стр. 96—98.

Fleischer, [рец. на:] كتاب مجمع البحرين تاليف الشيخ ناصيف اليازجى اللبنانى عفى عنه طبع فى بيروت سنة ١٨٥٦ مسيحية بنفقة الخواجا نخلة المدور — ZDMG, Bd 11, 1857, стр. 739—740.

Fleischer, Abdelkader's Wallfahrtsgedicht, — ZDMG, Bd 18, 1864, стр. 615—620.

Fleischer, Zur Geographie und Statistik des nördlichen Libanon, — ZDMG, Bd 6, 1852, стр. 98—106, 388—397; то же: Fleischer, Kleinere Schriften, Bd III, стр. 278—305.

Flügel G., Einige geographische und ethnographische Handschriften der Refaîja auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig, — ZDMG, Bd 16, 1862, стр. 651—709.

Flügel G., Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien, Bd I—III, Wien, 1865—1867.

Fournier J., La chambre de commerce de Marseille d'après ses archives historiques, Marseille, 1910.

Franz Bopp,— «The Athenaeum», London, 1867, [N 2,] July to December, стр. 727—728.

Fresnel F., L'Arabie vue en 1837—1838, — JA, sér. 6, t. XVII, 1871, стр. 5—164 [Avertissement par J. Mohl, стр. 5—6].

Frensel F., Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, Paris, 1836.

Fresnel F., Seconde lettre sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, — JA, sér. 3, t. III, 1837, стр. 321—373.

Fresnel F., Troisième lettre sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, — JA, sér. 3, t. V, 1838, стр. 113—146.

Freytag G., Darstellung der arabischen Verskunst, mit Registern versehn, Bonn, 1830.

Fuchs H., Mawlid,— EI, III, стр. 488—491.

Gerhardt M. I., The Art of Story-telling. A literary Study of the Thousand and the One Nights, Leiden, 1963.

Gibb H. A. R., Studies in contemporary Arabic Literature, I. The Nineteenth Century,— BSOS, vol. IV, 1928, стр. 745—760; II. Manfalūṭī and the «New Style»,— там же, vol. V, 1929, стр. 311—322; III. Egyptian Modernists,— там же, стр. 445—466; IV. The Egyptian Novel, — там же, vol. VII, 1933, стр. 1—22.

Giese F., Aḥmed Wefīḳ Pasha,— EI, I, стр. 216—217.

Gildemeister J., Des ʿAbd al-ghâni al-nâbulusî Reise von Damascus nach Jerusalem, — ZDMG, Bd 36, 1882, стр. 385—400.

Goldziher I., Abhandlungen zur arabischen Philologie, T. 1—2, Leiden, 1896—1899.

Goldziher I., Bibliographie arabischer Druckwerke, — WZKM, Bd XI, 1897, стр. 231—241.

Goldziher I., al-Dasūḳī,— EI, I, стр. 966.

Goldziher I., Der arabische Held ʿAntar in der geographischen Nomenclatur,— «Globus», Jg. LXIV, 1893, N 4, стр. 65—67.

Goldziher I., Ein orientalischer Ritterroman, — «Pester Lloyd», 18.V.1918.

Goldziher I., Muhammedanische Studien, T. I—II, Halle, 1888—1890.

Goldziher I., [рец. на:] ʿAlî Bâschâ Mubârak: الخطط التوفيقية الجديدة لمصرة القاهرة، ومدنها القديمة والشهيرة (Bûlâḳ, 1306, 20 Theile, in 4°), — WZKM, Bd IV, стр. 347—352.

[Goldziher I.,] Aus einem Briefe Dr. Goldziher's an Prof. Fleischer,— ZDMG, Bd 28, 1874, стр. 161—168.

Gorce, de la, Histoire du second empire, t. 1—7, Paris, 1894—1911.

[Gottwald,] Aus einem Briefe des Bibliothekar Dr. Gottwald, — ZDMG, Bd 4, 1850, стр. 243—248.

Graf G., Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd I—V, Città del Vaticano, 1944—1953 («Studi e testi», 118, 133, 146, 147, 172).

Guidi I., Sui poeti citati nell' opera خزانة الادب ولب لباب لسان العرب,— «Atti dei Lincei», vol. III, 1887, стр. 273—292; то же: отд. отт. (стр. 1—20, Roma, 1887).

Guidi M., Le onoranze al poeta egiziano Shawqî ed il loro significato politico, — OM, vol. VII, 1927, стр. 346—353.

Guys H., La nation Druse. Son histoire, sa religion, ses moeurs et son état politique, Marseille, 1864.

Guys H., Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrout et dans la Liban, précédée d'une lettre de M. Poujoulat, t. I—II, Paris, 1847.

Guys H., Théogonie des Druses ou abrégé de leur système religieux, traduit de l'arabe, avec notes explicatives et observations critiques, Paris, 1863.

Hall I. H., The arabic Bible of drs. Eli Smith and Cornelius V. A. Van Dyck, — JAOS, vol. 11, 1885, стр. 276—286.

Hall T., Egypt in silhouette, New York, 1928.

[Hamilton,] Antar, a bedoueen romance, translated from the Arabic by Terrick Hamilton, vol. 1—4, London, 1819—1820.

Hammer J., Geschichte der schönen Redekünste Persiens, mit einer Blüthenlese aus zweyhundert persischen Dichtern, Wien, 1818.

Hammer-Purgstall, Sur l'auteur du roman de chevalerie arabe Antar, — JA, sér. 3, t. V, 1838, стр. 383—391.

[Hänel,] Auszüge aus Gustav Hänel's Reisetagebuche. Zweite Mitteilung, — ZDMG, Bd 4, 1850, стр. 323—346.

Harfouch J., Le drogman arabe pour la Syrie, Palestine et l'Egypte, Beyrouth, 1894.

Hartmann M., [рец. на:] Albert Socin, Zur Metrik einiger in's Arabische übersetzter Dramen Molière's. Leipzig, Verlag und Druck von Alexander Edelmann. o. J. 26 S. gr. 4°, — OLZ, Jg. 1, 1898, стр. 49—51.

Hartmann M., The arabic press in Egypt, London, 1899.

Hartmann H., Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens, Leipzig, 1909 («Der islamische Orient, Berichte und Forschungen», Bd II).

Hartmann M., Das arabische Strophengedicht, I. Das muwaššaḥ. Weimar, 1897 («Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie, Semitistische Studien hrsg. von C. Bezold», H. 13/14).

Hartmann M., Die Benī Hilāl-Geschichten, — ZAOS, Jg. IV, 1898, стр. 289—315.

Hartmann M., Djarīda, — EI, I, стр. 1062—1068.

Hartmann M., [рец. на:] Hans Stumme, Tripolitanisch-Tunisische Beduinenlieder, «J. C. Hinrichs», Leipzig, 1894. IX. u. 153 S. gr. 8°; H. Stumme, Chants des Bédouins de Tripoli et de la Tunisie, traduits par Adrien Wagnon, «Leroux», Paris, 1894. VI и 37 S. 8°; M. U. Bouriant, Chansons populaires arabes en dialecte du Caire, d'après les manuscripts d'un chanteur des rues, spécimen publié. — (Aus den Schriften der Mission Archéologique Française au Caire). Paris, Leroux. 1893. 160 S. (arabisch paginirt) gr. 8°, — DLZ, Jg. 32, 1895, стр. 999—1001.

Hartmann M., Reisebriefe aus Syrien, Berlin, 1913.

Heller B., Der arabische 'Antarroman, ein Beitrag zur vergleichenden Litteraturgeschichte, Hannover, 1927.

Heller B., Die Bedeutung des arabischen 'Antar-romans für die vergleichende Litteraturkunde, Leipzig, 1931 («Form und Geist. Arbeiten zur ger-

manischen Philologie unter Mitwirkung von L. Magon, B. Markwardt und W. Stammler. Hrsg. von Lutz Mackensen», Bd 21).

Heller B., Sīrat 'Antar, — EI, IV, стр. 478—481.

Heller D., Sīrat 'Antar,— EI², I, стр. 518—521.

Herald Ch., Bonaparte in Egypt, London, 1963.

Heyworth-Dunne J., An Introduction to the History of Education in modern Egypt, London, 1938.

Heyworth-Dunne, Printing and Translations under Muhammad 'Alī of Egypt. The foundation of modern Arabic, — JRAS, 1940, стр. 325—349.

Heyworth-Dunne J., Rifa'ah Badawi Rāfi' aṭ-Ṭahṭāwi: the Egyptian revivalist, — BSOAS, vol. 9 (1937—39), стр. 961—967; vol. 10 (1940—42), стр. 399—415.

Hoffmann Chr., Occident und Orient, eine culturgeschichtliche Betrachtung vom Standpunkte der Tempelgemeinden in Palästina, Stuttgart, 1875.

Hołowiński [I.], Pielgrzymka do Ziemi Swiętéj, t. I—V, Wilno, 1842—1845.

Horn P., Geschichte Irans in islamischer Zeit, — GIPh, Bd II, стр. 551—604.

Huart Cl., Dā'ūd Pasha (3),— EI, I, стр. 968.

Huart Cl., Littérature arabe, Paris, 1902.

Humbert J., Anthologie arabe, ou choix de Poésies Arabes inédits, traduite en français avec le texte en regard et accompagnée d'une version latine littérale..., Paris, 1819.

Huseyn Efendî, Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution. Transl. by S. J. Shaw, Cambridge (Mass.), 1964.

al-Ḥusain b. 'Alī, Histoire d'El-Hadj Abd al-Kader, Alger, 1890.

The Economic History of the Middle East 1800—1914. A book of readings. Ed, and with Introductions by Ch. Issawi, Chicago — London, 1960.

Jacob G., Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland, 2. völlig umgearbeitete Aufl. mit bibliographischem Anhang, Hannover, 1925.

Jacob G., Stücke aus Ibn Dânijâls Ṭaif al-ḫajâl für Vorlesungszwecke abgedruckt, H. 1—3, Erlangen — Berlin, 1910—1912.

Jacobs J., Ezekiel J., Cochin, — «The Jewish Encyclopedia», vol. IV, New York — London, 1903, стр. 135—138.

Jahn J., Arabische Chrestomathie, Wien, 1802.

Jomier J., al-Azhar, — EI², I, стр. 813—821.

Jorga N., Geschichte des osmanischen Reiches. Nach den quellen dargestellt, Bd 1—5, Gotha, 1908—1913 («Allgemeine Staatengeschichte hrsg. von K. Lamprecht», Abt. I. Geschichte der europäischen Staaten).

Kahle P., Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht, Leipzig, 1904.

Kampffmeyer G., [рец. на:] Alfred Kaufmann, Ewiges Stromland. Land und Mensch in Ägypten. Mit 125 Abbildungen auf Tafeln und im Text und 8 Karten. Stuttgart: Strecker und Schröder (Herbst 1926). XXIV, 223 S. 8°,— MSOS, Jg. XXIX, Abt. 2. Westasiatische Studien, 1926, стр. 232—237.

Kampffmeyer G., Die Anfänge einer Geschichte der neueren arabischen Literatur, — MSOS, Jg. XXXI, Abt. 2. Westasiatische Studien, 1928, стр. 170—205.

Kampffmeyer G., Arabische Dichter der Gegenwart, — MSOS, Jg. XXVIII, Abt. 2. Westasiatische Studien, 1925, стр. 249—279; Jg. XXIX, 1926, стр. 173—206; Jg. XXXI, 1928, стр. 100—169; Jg. XXXIII, 1930, стр. 179—199.

Kampffmeyer G., [рец. на:] محمود تيمور: الشيخ سيد العبيط واقاصيص اخرى مصدر بمقدمة عن نشوء وتطور البلاغة القصصية القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٤٤ — ١٩٢٦ (٢١٦ ص) — MSOS, Jg. XXIX, Abt. 2. Westasiatische Studien, 1926, стр. 251—256.

Kosegarten I. G. L., Autobiographie des Scheich Ettantawi zu Petersburg, — ZKM, Bd 7, 1850, стр. 48—63, 197—200.

Kosegarten J. G. L., Chrestomathia arabica ex codicibus manuscriptis parisiensibus, gothanis et berolinensibus collecta atque tum adscriptis vocalibus, tum additis lexico et adnotationibus explanata, Lipsiae, 1828.

Kramers J. H., Khedīw, — EI, II, стр. 1008—1025.

Kramers J. H., Muḥammed ʻAlī Pasha, — EI, III, стр. 734—738.

Kračkovskij I., Der historische Roman in der neueren arabischen Literatur. Aus dem Russischen übers. von G. von Mende, — WI, Bd 12, Heft 1/2, 1930, стр. 51—87; то же: отд. отт., Leipzig, 1930.

Kratschkowsky I., Farḥāt, Djarmānūs, — EI, Ergänzungsband, стр. 79—80.

Kratschkowsky I., Neu-arabische Litteratur, — EI, Ergänzungsband, стр. 27—35.

Kratschkowsky I., al-Yāzidjī, — EI, IV, стр. 1267—1268.

Kremer A., von, Aegypten. Forschungen über Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts, T. 1—2, Leipzig, 1863.

Kremer A. von, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd I—II, Wien, 1875—1877.

Kremer A. von, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868.

Kremer A. von, Mittelsyrien und Damascus. Geschichtliche, ethnographische und geographische Studien, Wien, 1853.

Kremer A. von, Nâṣîf aljâziǧî, — ZDMG, Bd 25, 1871, стр. 244—247.

Kremer A. de, Notice sur Sha'râny, — JA, sér. 6, t. XI, 1868, стр. 253—271.

Kremer A. von, Des Scheichs Abd-ol-Ghanîj-en-Nabolsî's Reisen in Syrien, Aegypten und Hidschâs, — SBAW, Wien, 1850, Oct., стр. 313—356; то же: отд. отт., стр. 1—44.

Lamartine A. de, Antar, ou la civilisation pastorale, Paris, 1854; 2-e éd., Paris, 1864.

Lamartine A. de, Histoire de la Turquie, t. 1—8, Paris, 1854—1855.

Lamartine A. de, Souvenirs, impressions, pensées et paysages, pendant un voyage en Orient (1832—1833), ou notes d'un voyageur, t. 1—3, Leipzig — Stuttgart, 1835.

Lammens H., Frère Gryphon et le Liban au XV^{e} siècle, — ROC, an. 4, 1899, стр. 68—104.

Lammens H., La Syrie. Précis historique, vol. 1—2, Beyrouth, 1921.

Landberg C., Proverbes et dictons de la province de Syrie section de

Ṣaydā, Leide — Paris, 1883 («Proverbes et dictons du peuple arabe matériaux pour servir à la connaissance des dialectes vulgaires recueillis, traduits et annotés», vol. 1).

Lane E. W., مد القاموس An Arabic-English Lexicon, derived from the best and the most copious eastern sources; comprising a very large collection of words and significations omitted in the Ḳámoos, with supplements to its abridged and defective explanations, ample grammatical and critical comments, and examples in prose and verse, pt I—VIII, London — Edinburgh, 1863—1893.

Lane E. W., An Account of the manners and customs of the modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833, -34, and -35, partly from notes made during a former visit to that country in the years 1825, -26, -27 and -28, vol. I—II, London, 1836.

[Lane E. W.,] The Thousand and One Nights, commonly called in England the Arabian Nights Entertainments, a new translation from the Arabic, with copious notes by E. W. Lane, vol. I—III, London, 1839—1841.

Lane-Poole St., A history of Egypt in the middle ages, London, 1901.

Laorty-Hadji R. P., La Syrie, la Palestine et la Judée, Pelerinage à Jérusalem, et aux lieux saints, éd. 9, Paris, 1854.

Laorty-Hadji R. P., L'Égypte, éd. 2, Paris, 1856.

Laurent A., Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusq'en 1842. Statistique generale du Mont-Liban, et procedure complete dirigée en 1840 contre des Juifs de Damas, vol. I—II, Paris, 1846.

Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840—1868. Transl. by M. H. Kerr, Beirut, 1959.

Littmann E., Alf layla wa-layla, — EI², I, стр. 358—364.

Lorch F., Die deutschen Tempelkolonien in Palästina. Ein Blick auf ihre Vergangenheit,— «Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins», Leipzig, 1909, стр. 44—55.

Louet E., Expédition de Syrie, Beyrouth de Liban — Jérusalem 1860—1861. Notes et souvenirs, Paris, 1862.

Ludolf I., Historia Aethiopica, sive brives et succincta descriptio Regni Habessinorum quod vulgo male Presbyteri Johannis vocatur, in qua libris quattuor agitur I. De natura et indole regiones et incolarum; II. De regimine politico, Regnum successione, etc; III. De statu Ecclesiastico initio et progressu religionis christianae, etc.; IV. De rebus privatis, literatura, oeconomia, etc., Francofurti ad Moenum, 1681.

Macdonald D. B., al-Djabartı,— EI, I, стр. 1027—1028.

Margoliouth D. S., [рец. на:] احلام السياسة وكيف يتحقق السلام العام (Political Dreams, and how universal Peace can be realized), By al-Ustadh al-Hakim al-Sh'aikh Tantawi Jauhari, 8½ : 5½. Figs. 3. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi and Sons, 1354 (1935), — JRAS, 1937, april, стр. 378—379.

Margoliouth D. S., Wahhābīya,— EI, IV, стр. 1175—1180.

Mariti M., Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine. avec l'histoire générale du Levant. Traduits de l'italien, t. 1—2, Paris, 1791.

Marmier X., Du Rhin au Nil. Tyrol — Hongrie, Provinces danubien-

nes,— Syrie Palestine — Égypte. Souvenirs de voyage, t. 1—3, Paris, 1799; Paris, 1846; Bruxelles, 1852.

Martino F. de, Saroit Abdel Khalek bey, Anthologie de l'amour arabe, Paris, 1902.

Maspero G., Les contes populaires de l'Égypte ancienne, traduits et commentés, Paris, 1882; 2-e éd., Paris, 1889 («Les Littératures populaires de toutes les nations. Traductions, légendes, contes, chansons, proverbes, devinettes superstitions», t. IV).

Massignon L., L'étude de la presse musulmane et la valeur de ce témoignage social, — «Annales d'Histoire économique et sociale», t. 15, 1930, стр. 321—327.

Michaelis Jo. H., Sonderbarer Lebenslauf Herrn Peter Heylings aus Lübec und dessen Reise nach Aethiopien. Aus Hn. Ludolphs schriften und noch nicht gedruckten Documenten herausgegeben, Halle, 1724.

Michaud, Bibliographie des croisades, contenant l'analyse de toutes les chroniques d'Orient et d'Occident qui parlent des croisades, t. 1—2, Paris, 1822 (Michaud, Histoire des croisades, t. 6—7).

Michaud, Histoire des croisades, t. 1—7, nouvelle éd., Paris, 1819—1822.

Michon J. H., Voyage réligieux en Orient, t. 1—2, Paris, 1853.

[Młodzianowski T.,] Kazania i Homilyie na Swięta Uroczystsze, Tákże Pogrzeby... od Xźiędzá T. Młodzianowskiego napisane, zebrane, w-ostátni t. IV, Poznań, 1681.

Mohi J., Rapport sur les travaux du conseil de la Société Asiatique, pendant l'année 1855—1856, — JA, sér. 5, t. VIII, 1856, стр. 11—84.

Müller A., Der Islam im Morgen- und Abendland, Bd I—II, Berlin, 1885—1887 («Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen», hrsg. von W. Oncken, Hauptabth. 2, t. 4).

Munier H., Tables de la Description de l'Egypte, Le Caire, 1943.

[Nakhla,] Kelka maestroverki dil moderna liriko arabo. Tradukita da Raphael Nakhla S. J., Stockholm, 1926 (Mondo-Biblioteko, V).

Nauphal I. de, Législation musulmane. Filiation et divorce, St.-Pétersbourg, 1893 (Études orientales).

Nöldeke Th., Fünf Moʿallaqāt. II, Die Moʿallaqāt ʿAntara's und Labīd's, — SBAW Wien, Bd CXLII, 1900, стр. 1—94.

Nöldeke Th., Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan,— GGA, Bd III, 1867, стр. 1893—1899.

Nöldeke Th., Die semitischen Sprachen. Eine Skizze, Leipzig, 1899.

Nöldeke Th., Zu den ägyptischen Märchen,— ZDMG, Bd 42, 1888, стр. 68—72.

Nyberg H. S., [рец. на:] Rudi Paret, Der Ritter-Roman von ʿUmar an-Nuʿmān und sein Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1927. 48 S. und eine Tabelle, — MO, vol. XXIII, 1929, стр. 280—281.

Oppenheim Max. von, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Haurān, die syrische Wüste und Mesopotamien. Mit vier originalkarten von Dr. Richard Kiepert, einer Uebersichtskarte und Zahlreichen Abbildungen. Bd 1—2, Berlin, 1899—1900.

Orientalische Bibliographie unter Mitwirkung von... hrsg. von A. Müller, Bd I—XXV, Berlin, 1887—1922.

Palmer E. H., The arabic manual. Comprising a condensed grammar of both the classical and modern arabic. Reading Lessons and Exercises, with Analyses and a vocabulary of useful words, London, 1881, ed. 2, 1885.

Paret R., Der Ritter-Roman von 'Umar an Nu'mān und sein Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte, Tübingen, 1927.

Paret R., Saif b. Dhī Yazan,— EI, IV, стр. 76—78.

Paret R., Sīrat Saif ibn Dhī Jazan. Ein arabischer Volksroman, Hannover, 1924.

Patterson J., Stories of Abu Zeid the Hilali, transl. by..., London, 1930.

[Pearson,] Index Islamicus 1906—1955. A catalogue of articles on islamic subjects in periodicals and other collective publications. Compiled by J. D. Pearson with the assistance of J. F. Ashton, Cambridge, 1958.

[Pearson,] Index Islamicus Supplement 1956—1960. A catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications. Compiled by J. D. Pearson, Cambridge, 1962.

Perron, Femmes arabes avant et depuis l'islamisme, Paris — Alger, 1858.

Perron, Histoire d'Antarah fils de Schaddad (Traduite de l'Aghâniyy al-Kâbiyr), — JA, sér. 3, t. X, 1840, стр. 515—529.

Poujoulat B., La vérité sur la Syrie et l'expédition française, Paris, 1861.

Prokesch-Osten C., Erinnerungen aus Aegypten und Kleinasien (1826 u. 27), Wien, Bd 1—3, 1829—1831.

Prokesch-Osten C., Mehmed-Ali, Vize-König von Aegypten. Aus meinem Tagebuche 1826—1841, Wien, 1877.

Prüfer C., Drama (Arabic), — ERE, vol. IV, стр. 872—878.

Pückler-Muscau, Aus Mehemed Ali's Reich, T. 1—3, Stuttgart, 1844.

Rabbath (Le père Antoine) et Tournebize (Le père Francois), Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVIe—XIXe siècle), vol. 1—6, Beyrouth — Paris, 1905—1921.

Radu B., Voyage de patriarche Macaire d'Antioche. Texte arabe et traduction française, — PO, t. XXII, fasc. 1, 1930; t. XXV, 1933; t. XXVI, fasc. 5, 1949.

Radziwił M. Chr., Peregrynacya do ziemie Świętey, Kraków, 1628.

Reinaud, De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie, — JA, sér. 5, t. IX, 1857, стр. 465—489.

Reinaud, De la Gazette arabe et turque imprimée en Égypte, — JA, [sér. 2,] t. VIII, 1831, стр. 238—249.

Reinaud, Notice sur la gazette arabe de Beyrout, — JA, sér. 5, t. XII, 1858, стр. 309—325.

Renan E., Rapport sur les travaux du conseil de la Société Asiatique pendant l'année 1875—1876, fait à la séance annuelle de la société le 28 juin 1876, — JA, sér. 7, t. VIII, 1876, стр. 12—70.

Rescher O., Orientalische Miszellen, Istanbul, 1925.

Rieu C., Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda. Codices arabicos amplectens, Londini, 1846—1879.

Rieu Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum, London, 1894.

Rinc F., Historia regum islamiticorum in Abyssinia, Lugduni Batavorum, 1790.

Ritter H., Karagöz, — EI, II, стр. 783—786.

Rivlin H. A. B., The Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt, New York, 1961.

Robinson E., Biblical reserches in Palestine, mount Sinai and Arabia Petraea: a journal of travels in the year 1838 by Edward Robinson, Eli Smith, and others. Drawn up from the original diaries, with historical illustrations, vol. I—III, New York, 1841.

Robinson E., Biblical researches in Palestine and the adjacent regions: a journal of travels in the years 1838 and 1852 by Edward Robinson, Eli Smith, and others. Drawn up from the original diaries, with historical illustrations, vol. I—III, 2d ed.. with new maps and plans, London, 1856.

[Robinson E.,] Neuere biblische Forschungen in Palästina und in den angränzenden Ländern. Tagebuch einer Reise im Jahre 1852. Von E. Robinson, E. Smith und Andern. Nach den Original-Papieren mit historischen Erläuterungen herausgegeben von E. Robinson, Berlin, 1857.

[Robinson E.,] Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im Jahre 1838 in Bezug auf die biblische Geographie unternommen von E. Robinson und E. Smith. Nach den Original-Papieren mit historischen Erläuterungen hrsg. von E. Robinson, Bd 1—3, Halle, 1841—1842.

Rödiger E., Thomson's und Lynch's Forschungen (Zur Landeskunde von Syrien und Palästina, 2), — ZDMG, Bd 3, 1849, стр. 349—350.

R[ödiger] E., [рец. на:] Bibliotheca sacra and Theological Review. vol. V. (Nr. 17—20). New York u. London 1848.— ZDMG, Bd 3, 1849, стр. 365—367.

Roque, de la, Voyage de Syrie et du Mont-Liban: contenant la description de tout le pays compris sous le nom de Liban et d'Anti-Liban, Kesroan, etc. ce qui concerne l'Origine, la Créance, et les moeurs des peuples qui habitent ce pays: la description des Ruines d'Heliopolis, aujourd'huy Balbek, et une dissertation historique sur cette ville; avec un abrege de la vie de Monsieur de Chasteüil, gentilhomme de Provence, solitaire du Mont-Liban, et l'histoire du Prince Junês, Maronite, mort pour la religion dans ces derniers temps, t. I—II, Paris, 1722.

Rosen G., Das Buch des Sudan oder Reisen des Scheich Zain el Abidîn in Nigritien. Aus dem Türkischen übersetzt, Leipzig, 1847.

Rosen G., Proben neuerer gelehrter Dichtkunst der Araber, — ZDMG, Bd 13, 1859, стр. 249—255; Bd 14, 1860, стр. 692—705; Bd 20, 1866, стр. 589—595.

Sammarco A., La marina egiziana sette Mohammed Ali. Il contributo italiano, Roma, 1931.

Santillana D., [рец. на:] كتاب اين الانسان تاليف طنطاوى جوهرى

Cairo, مطبعة المعارف بمدرسة المعلمين الناصرية بالقاهرة (1911), in-8° picc. di 272 pp.,— RSO, vol. IV, 1911—1912, стр. 762—773.

Sarkis J. E., Dictionnaire encyclopédique de Bibliographie arabe comprenant 1° le nom de tous ouvrages imprimés, tant en Orient qu'en Occident et en Amérique, depuis la création de l'Imprimerie jusqu'à 1919 inclusivement, 2° une biographie succinte de la plupart des auteurs anciens et modernes, 3° les sources des notes biographiques, fasc. I—XI, Le Caire, 1928—1930 [то же: Саркис, Му'джам].

Saulcy F. de, Voyage autour de la Mer Morte et dans les terres bibliques exécuté de décembre 1850 à avril 1851. Publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique. Relation du voyage, t. I—II, Paris, 1853.

Saussey E., Une adaptation arabe de «Paul et Virginie», — BÉO, t. I, 1931, стр. 49—80.

Sauvaget J., Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Élément de bibliographie. Edition refondue et complétée par Cl. Cahen, Paris, 1961 («Initiation à l'Islam», I).

Sbath P., Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Prètre Syrien d'Alep. Catalogue, t. III, Cairo, 1934.

Schacht J., Aḥmed Pascha Taimūr. Ein Nachruf, — ZDMG, Bd 84, 1930, стр. 255—258.

Schack A. F. von, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien, Bd I—II, Berlin, 1865.

[Schnurrer,] Bibliotheca arabica. Auctam nunc atque integram edidit Ch. F. de Schnurrer, Halae ad Salam, 1811.

Sedillot, [рец. на:] Notice sur un ouvrage intitulé: Voyage au Darfour, par le cheykh Mohammed-ebn-Omar-el-Tounsy..., traduit de l'arabe par le docteur Perron; ouvrage accompagné de cartes et de planches, et du portrait du sultan Abou-Madian; publié par les soins de M. Jomard, membre de l'Institut, etc. précédé d'une preface contenant des remarques sur la région du Nil supérieur, par le même, etc. Paris, 1845,— JA, sér. 4, t. VII, 1846, стр. 522—543.

Sékaly A., L'université d'el-Azhar et ses transformations. Extrait de la Revue des Etudes Islamiques. Années 1927—1928, pt. 1—2, Paris, 1927—1928.

Seybold C. F., [рец. на:] Innisâ'ul-'Âlimât von Muhammad Bey 'Osmân Galâl. Neuarabische Bearbeitung von Molières Femmes savant. Transkribiert, übersetzt, eingeleitet und mit einem Glossar versehen von Friedrich Kern, Dr. phil. Leipzig. O. Harrassowitz, 1898, 153 S. gr. 8°, — OLZ, Jg. 2, 1899, стр. 156—157.

Silvestre de Sacy, Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes, avec une traduction française et des notes; pouvant faire suite a la Chrestomathie arabe, Paris, 1829.

Silvestre de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, tiré des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la vie du khalife Hakem-Biamr-Allah, t. I—II, Paris, 1838.

Silvestre de Sacy, Golius (Jacques), — «Biographie Universelle», t. 18, Paris, 1817, стр. 27—31.

Silvestre de Sacy, [рец. на кн.:] Joan. Godofr. Lud. Kosegartenii s.s. theol. Doctoris, ejusdemque et litterar. oriental. in acad. Gryphisvaldensi Prof. publ. ordin... Chrestomathia arabica, ex codicibus manuscriptis Parisiensibus, Gothanis et Berolinensibus collecta atque tum abscrptis vocalibus, tum additis lexico et adnotationibus explanata. Lipsiae, 1828, XXIV et 552 pag. in-8°.

Fragmenta arabica, è codicibus manuscriptis Parisinis, nunc primum, publicis sumtibus, edidit D. R. Henzius, à Consil. aul., Exegeticae et LL. OO. in Caesar. universitate litteraria, quae Dorpati constituta est, P. P. O. Petropoli, 1828, VIII et 216 pages in-8°, — «Journal des Savans», Paris, 1829, стр. 410—421.

S[lane] M. G. de, Choix des poésies les plus remarquables des anciens Arabes, — JA, sér. 3, t. V, 1838, стр. 445—479.

Sobernheim M., Bemerkungen zu Socin «Zur Metrik einiger in's Arabische übersetzter Dramen Molière's, Leipzig», — MSOS, Jg. 1, Abt. 2, 1898, стр. 185—187.

Sobernheim M., Ḥalab, — EI, I, стр. 241—251.

Sobernheim M., Muḥammed Bey 'Othmān al-Djalāl, — EI, III, стр. 740.

Socin A., Bemerkungen zum neuarabischen Tartuffe, — ZDMG, Bd 46, 1892, стр. 330—398.

Streck M., al-Tūnisī, — EI, IV, стр. 938—941.

Süssheim K., Aḥmed Djewdet Pasha, — EI, I, стр. 209—210.

Taimur M., Die neue Entwicklung der erzählenden Literatur in den Gegenwart, — WI, Bd XIII, 1931, стр. 46—54.

Taine H., Philosophie de l'art, éd. 3, t. 1—2, Paris, 1881.

[Tantavi,] Observations sur l'Extrait du voyage d'Ebn-Djobair, par M. Amari, extraites d'une lettre adressée à un membre de la Commission du Journal asiatique, par le scheïkh Mohammed Aïiad al-Tantavi, — JA, sér. 4, t. IX, 1847, стр. 351—354.

el-Tantavy M. A., Traité de la langue arabe vulgaire, Leipsic, 1848.

Tantawy, Scheïkh Mouhammed, Observations sur la traduction de quelques vers arabes, — Mél. As., t. I, 1851, стр. 474—495; BCHPh, t. 9, 1852, стр. 133—144, 145—150.

Thalasso A., Anthologie de l'amour asiatique, Paris, 1907.

Vaccari A., Una Bibbia araba per il primo Gesuito venuto al Libano, — MFOB, vol. X, 1925, fasc. 4, стр. 79—104.

Vámbéry H., Der Islam im neunzehnten Jahrhundert. Eine culturgeschichtliche Studie, Leipzig, 1875.

Violet B., Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damascus, — OLZ, Jg. 4, 1901, стр. 384—403, 425—441, 475—488.

Vollers K., Azhar, — EI, I, стр. 553—561.

Vollers K., Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten, — ZDMG, Bd 41, 1887, стр. 365—402.

Vollers K., Der neuarabische Tartuffe, — ZDMG, Bd 45, 1891, стр. 36—96.

Volney C.-F., Voyage en Syrie et en Egypte. Pendant les années 1783, 1784 et 1785, t. I—II, éd. 3, Paris, an VII — 1799; то же, изд. 1807.

Walker J., Ṭanṭā, — EI, IV, стр. 708—709.

Wallin G. A., De praecipua inter hodiernam Arabum linguam et antiquam differentia, Helsingfors, 1839.

Wangelin H., Das arabische Volksbuch vom König aẓ Ẓāhir Baibars, Stuttgart, 1936 («Bonner orientalistische Studien hrsg. von P. Kahle und W. Kirfel», H. XVII).

Weil G., Die poetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Mohammed. Eine historisch-kritische Skizze, Stuttgart — Tübingen, 1837.

Weil G., Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten, Bd I—II, Stuttgart, 1860—1862.

Wetzstein J. G., Der Markt in Damaskus, — ZDMG, Bd 11, 1857, стр. 475—525.

Wolff Ph., An junge Arabisten, — ZDMG, Bd 19, 1865, стр. 625.

Wüstenfeld F., Fachr ed-dîn der Drusenfürst und seine Zeitgenossen. Abth. I und II, — AGWG, Bd 33, 1886, стр. 1—173.

Wüstenfeld F., Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, Göttingen, 1840.

Wüstenfeld F., Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke, Göttingen, 1882 (AKGWG, Bd XXVIII—XXIX).

Yver G., ʿAbd al-Ḳādir, — EI, I, стр. 45—48.

Zenker Th., Bibliotheca Orientalis. Manuel de bibliographie orientale. Bd I—II, Leipzig, 1846—1861.

[Żołkiewski,] Pisma, изд. Белёвского.— Pisma S. Żołkiewskiego, Kanclerza Koronnego i Hetmana, z jego popiersiem, wydal A. Bielowski, Lwów, 1861.

Указатель имен

Указатель названий произведений и периодических изданий

Оглавление

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВА ПЯТАЯ

< Главы из второго тома >

Приложения

Агафангел Ефимович Крымский

История новой арабской литературы (XIX — начало XX века)

Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР

Редактор *Л. А. Янгаева*
Художник *Л. М. Чернышев*
Художественный редактор *И. Р. Б...*
Т...

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
250	4 св.	их в таборе	в их таборе
528	10 св.	Теймурийке	Теймурийе
583	строки 27—29 читать		

прямой триумф трагедии Салима Бустания «Қайс и Лейла» (Ромео и Джульетта) и пьесы «Александр Македонский и Статира». В журнале своего отца Салим Бустаний показал себя как национальный исторический романист с европейскими

1242

Крымский, А. Е., История новой арабской литературы. М., 1971.

Addenda & Corrigenda.

С.373. Строка 9 сн. Напечатано: «джаддту». Следует читать: «джададту».

С.557. Строка 34 св. – С.561. Напечатано: Иклимнос. Следует читать: Иклимис.

С.560. Строка 1 св. Напечатано: <...>. Следует читать: Roma locuta – causa finita.

С.561. Строка 38 св.; С.766. Напечатано: Дусафа. Следует читать: Кусара.

С.561. Строка 4 сн. Напечатано: <...>. Следует читать: Biblia Sacra. Versio Arabica.

С.755. Столбец 2. Строка 14 св. Напечатано: الظاهر . Следует читать: زاخر .
